Mor.

155 m – 1

Braun

<366299488000011

<366299488000011

Bayer. Staatsbibliothek

System

der

christkatholischen Moral

von

Dr. Godehard Braun,

Prof. der Moraltheologie, Regens am Priester-Seminar und Domkapitular zu Trier.

Erster Theil.

Religionslehre.

Trier, 1834.

Verlag von F. A. Gall.

62 D.
2911/5

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische Staatsbibliothek München

Vorwort.

Die Ankündigung meines Werkes hat in manchen der Herrn Subscribenten die Erwartung begründet, daß der erste Theil früher erscheinen würde, als er nun wirklich erscheint. Ich bedauere sehr, daß so ein Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben wurde, und bitte daher um Entschuldigung unter der Versicherung, daß die Herausgabe des Vorliegenden meinerseits, selbst bei der Hülfe, welche mein College Herr Prof. Dr. Biunde bereitwillig mir leistete, nicht mehr beschleunigt werden konnte. Mein Wunsch ist,

auch den zweiten Theil so bald als möglich folgen zu lassen; ich werde daher die Zeit, welche mir von der Erfüllung meiner unabweislichen Berufspflichten erübrigt, sorgfältig auf die Bearbeitung desselben verwenden.

Trier, den 5. Juni 1834.

Braun.

Subscribenten-Verzeichniß.

	Velin- Druckpap. Expl.	Expl.
Seine Majestät, König Ludwig von Bayern	1	5
Seine Majestät, König Wilhelm der Niederlande	2	—
Seine Königliche Hoheit, Friedrich Wilhelm, Kronprinz von Preußen	1	—

Erzbisthum Bamberg.

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Sr. Excellenz J. M. Freiherr von Fraunberg, Erzbischof von Bamberg	1	—
Auerbach: Hr. Dornhöfer, Kaplan	—	1
Bamberg: Das Metropolitankapitel f. s. Bibliothek	—	1
» Das Klerikal-Seminar	—	1
Bischberg: Hr. Schmitt, Pfarrer	—	1
Enchenreuth: Hr. Dussold id.	—	1
Fürth: Hr. Urban, Pfarr-Curatus	—	1
Iphoven: Hr. Mahr, Dechant	—	1
Kleukheim: Hr. Schwemmlein, Pfarrer und Definitor	—	1
» Derselbe für die Bibliothek des Landkapitels Scheßlitz	—	1
Leutenbach: Hr. Schild, Pfarrer	—	1
Marienweiher: Herr Deinzer, Pfarrer	—	1
Memmelsdorf: Hr. Reichelt id.	—	1
Rothenkirchen: Hr. Pabst, Dechant	—	1
Trunstadt: Hr. Sauer, Pfarrer	—	1

Erzbisthum Köln.

I. Dekanat Düren.

Düren: Hr. Müller, Pfarrer zur heil. Anna	—	1
» Hr. Nevels, Pfarrer zur heil. Maria	—	1
Eschweiler: Hr. Horn, Pfarrer	—	1
Golzheim: Hr. Schultheiß, Pfarrer	—	1
Gürzenich: Hr. Wolters, Pfarrer	—	1
Hochkirchen: Hr. Hoch, Pfarrer und Dechant	—	1
Merzenich: Hr. Pütz, Pfarrer	—	1

II. Dekanat Düsseldorf.

Angermünd: Hr. Ley, Pastor	—	1
Benrath: Hr. Heubes, id.	—	1
Bilk: Hr. Dr. Binterim, Pastor, Ritter des Päpstlichen Ordens vom goldenen Sporn	—	1
Düsseldorf: Hr. Heinzen, Ehrendomherr, Pastor und Landdechant	—	1
» Hr. Jösten, Pastor	—	1

Bayerische Staats-Bibliothek München

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Düsseldorf: Hr. Bodenheim, Kaplan	—	1
„ Hr. Kluth, Kaplan	—	1
Eller: Hr. Neuhaus, Pastor	—	1
Hamm: Hr. Giesen, „	—	1
Huckingen: Hr. Schommertz, Pfarrer	—	1
Kaiserswerth: Hr. Schmitz, Kaplan	—	1
Rath: Hr. Heusgen, Pastor	—	1
„ Hr. Breuer, Kaplan	—	1
Ratingen: Hr. Gellermann, Pastor	—	1
„ Hr. Fowinkel, Kaplan	—	1
Vollmerswerth: Leusch, Pastor	—	1

III. Dekanat Eupen.

Eupen: Hr. Vincken, Pfarrer und Dechant	—	1
„ Hr. Jacobs, Vikar	—	1
„ Hr. Jansen, „	—	1
„ Hr. Meissen, „	—	1
Hergenrath: Hr. Claes, Pfarrer	—	1
„ Hr. Ohlenforst, Vikar	—	1
Lontzen: Hr. Holtz, Vikar	—	1
Montzen: Hr. Charlier, Vikar	—	1
Morconet: Hr. Schyns, „	—	1
Raeren: Hr. Thoma, Pfarrer	—	1
„ Hr. Schnitzler, Vikar	—	1

IV. Dekanat Setterich.

Aldenhoven: Hr. Gentis, Pfarrer	—	1
Gereonsweiler: Hr. Esser, „	—	1
Inden: Hr. Hoeges, „	—	1
Patteren: Hr. Quitter, „	—	1

Erzbisthum Freiburg.

Sr. Excellenz Herr Bernard Boll, Erzbischof von Freiburg	1	—
Sr. Hochwürden Gnaden, Herr Weihbischof, Domdekan und General-Vikar, Dr. v. Vicari	1	—
Baden: Hr. Lorenz, Großherzogl. Badischer Geistl. Rath, Dekan und Stadtpfarrer	1	—
Bietigheim: Hr. Kessel, Pfarrer	1	—
Dittwar: Stiel, Pfarrer	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Eiersheim: Hr. Achstetter, Pfarrer	—	1
Gamburg: Hr. Apfel, Pfarrer	—	1
Großrinderfeld: Hr. Seltzam, Dekan und Pfarrer	—	1
Hochhausen: Hr. Bechtold, Pfarrer	—	1
Ichenheim: Hr. Reebstein, Dekan und Pfarrer	—	1
Muggensturm: Hr. Streit, Dechant und Pfarrer	1	—
Oberweyer: Hr. Lechner, Pfarrer	1	—
Rastadt: Hr. Hönninger, Kaplan	1	—
Sasbach: Hr. Dr. Demeter, Großh. Bad. Ministerialrath, Erzpriester und Pfarrer	—	1
Schweighaußen: Hr. Mayer, Pfarrer	—	1
Tauberbischofsheim: Hr. Binz, Dekan und Stadtpfarrer	—	1
" Hr. Christophl, Professor	—	1
" Hr. Oberle, "	—	1
Welschesteinach: Hr. Feller, Pfarrer	—	1

Erzbisthum Gnesen und Posen.

Sr. Erzbischöfl. Gnaden, Herr Martin von Dunin, Erzbischof von Gnesen und Posen	1	—

I. Dekanat Posen

Posen: Hr. Zeyland, Manskonarius bei der St. Magdalena-Kirche	1	—
" Hr. Kaminski, Vikarius bei der St. Martin-Kirche	1	—
" Hr. Dziorobek, Vikarius bei der St. Adalbert-Kirche	1	—
" Hr. Barwicki, Vikarius bei der St. Adatbert-Kirche	1	—
" Hr. Brzczinski, Probst bei der St. Adalbert-Kirche	1	—
" Hr. Jabczynski, Probst bei der St. Martin-Kirche	1	—

II. Dekanat Fraustädt.

Alt-Kloster: Hr. Gumprycht, Pfarrer	—	1
Alt-Laube: Hr. Schmiszek, "	—	1
Bargen: Hr. Mann, Pfarrer	—	1
Fraustadt: Hr. Berger, Probst	1	—
Gejersdorf: Hr. Klein, Pfarrer	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Kleinkreutsch: Hr. Eichler, Pfarrer	—	1
Lache: Hr. Kirchner, „	—	1
Schussensee: Hr. Prokop, Kommendarius	—	1
Schwetzkau: Hr. Jarosz, Probst	1	—

III. Dekanat Bentsch.

Blesen: Hr. Lewandowski, Kommendarius	1	—
Botzche: Hr. Rutkowski, Probst	—	1
„ Hr. Frögel, Vikarius	—	1
Kalau: Hr. v. Falecki, Pfarrer	—	1
Kutschkau: Hr. Wols, Probst	1	—
Meseritz: Hr. Henke, „	1	—
Prittisch: Hr. Schulz, Pfarrer	—	1
Rokitten: Hr. Synoradzki, Kommendarius	—	1
„ Hr. Prelwitz, Vicarius	—	1
Tirschtiegel: Hr. Janaczewski, Vikarius	—	1

IV. Dekanat Czarnikau.

Filehne: Hr. Kühn, Pfarr-Administrator	1	—
Lubasz: Hr. Dyniewicz, Pfarrer	1	—
„ Hr. Radzki, Vikarius	—	1
Schneidemühlchen: Hr. Teske, Pfarrer	—	1
Schönlanke: Hr. Tuszynski, „	—	1

V. Dekanat Deutschkrone.

Deuschkrone: Hr. Perzynski, Ehren-Domherr, Sarrogat und Probst	1	—
„ Hr. Szmakowski, Doktor der Rechte und Kommendarius	1	—
Mellentin: Hr. Kluck, Pfarr-Verweser	1	—
Schloppe: Hr. Kwade, Pfarrer	—	1
Schrotz: Hr. Gramse, Ehren-Domherr und Probst	1	—
Tuetz: Hr. Joerdel, Probst	1	—

Erzbisthum Gnesen.

Bromberg: Hr. Kowalski, Vikarius	—	1
Choyna: Hr. Sploetsteser, Pfarrer	—	1
Sembice: Hr. Kinecki, Kommendarius	1	—
Slesno: Hr. Jarzke, Pfarrer	—	1
Gnesen: Hr. Sucharski, Probst	—	1
„ Hr. Klupp, Max., Vikarius	—	1
Gromadno, Hr. Hubert, Kommendarius	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Jarecząbkowo: Hr. Przybyszewski, Vikarius .	—	1
Kasztowo: Hr. Pydynkowski, Pfarrer . .	—	1
Lubowo: Hr. Zodatkiewicz „ . . .	—	1
Mogilno: Hr. Jos. Klupp, Vikarius . . .	—	1
„ Hr. Anyszkiewicz, „ . . .	—	1
Nakd: Hr. Thielemann, Dekan	—	1
Neu-Dzbrowka, Hr. Ruszkiewicz, Vikarius .	1	—
Pudewitz: Hr. Grabowski, Vikarius . . .	—	1
Sadki: Hr. Wronski, Pfarrer	—	1
Wawelu: Hr. Eichstädt, Kommendarius . .	—	1
Znin: Hr. Walczewski, Vikarius	—	1

Erzbisthum München-Freisingen.

Freysing: Hr. Zarbl, Direktor des erzbischöfl. Priester-Seminars	—	1
„ die Hausbibliothek des erzbisch. Priester-Seminar	—	1
München: die erzbischöfliche Ordinariats-Bibliothek .	—	1

Bisthum Augsburg.

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Sr. Bischöfl. Gnaden, Herr Ignatz Albert von Riegg, Bischof von Augsburg . . .	1	—
Augsburg: Hr. Egger, Domcapitular und Offizial	—	1
" Hr. Tischer, Dom-Pönitenzer und Bischöfl. Siegler	—	1
" Hr. Kiechle, General-Vikar . .	—	1
Amendingen: Hr. Egger, Pfarrer . . .	—	1
Dilingen: Hr. Schlichting, Regens des bischöfl. Clerikalseminars	—	1
" Hr. Ritz, Subregens des bischöflichen Clerikalseminars	—	1
" Hr. Stempfle, Professor der Moral- u. Pastoral-Theologie am Königl. Lyzeum	—	1
" Hr. Bestler, Jos., Alumnus . .	—	1
" Hr. Brugger, Ant., " . . .	—	1
" Hr. Hegeln, Jos., " . . .	—	1
" Hr. Hüber, Magn., " . . .	—	1
" Hr. Polzer, Fr., " . . .	—	1
" Hr. Zwerger, Leonh. " . . .	—	1
Füssen: Hr. Graf, Stadtpfarrer . . .	—	1
Günz: Hr. Sporer, Pfarrer	—	1
Hopfen: Hr. Koch, "	—	1
Lechbrück: Hr. Sterlinger, Dechant und Pfarrer .	—	1
Lengenwang: Hr. Biechele, Pfarrer . .	—	1
Probstried: Hr. Aufheimer, Dekan des Land-Kapitels Ottobeuren und Pfarrer . .	—	1
Rieden: Hr. Dochtermann, Pfarrer . .	—	1
Roßhaupten: Hr. Burnhauser, Frühmeß-Kaplan	—	1

Bisthum Fulda.

Sr. Excellenz, Herr Johann Bernhard Pfaff, Bischof zu Fulda	—	1
Burghaun: Hr. Handschuh, Pfarrer . .	—	1
" Hr. Holler, Kaplan	—	1
Dietershausen: Hr. Bindsack, Pfarrer . .	—	1
Eiterfeld: Hr. Hack, Landdechant und Pfarrer .	—	1
" Hr. Braun, Kaplan	—	1
Florenberg: Hr. Nensel, Pfarrer . . .	—	1

		Velin-Expl.	Druck-Expl.
Frauenberg, Kloster bei Fulda:	Hr. P. Antonin Baier, Guardian	1	1
"	Hr. P. Aparias Wighart, Lektor und Vikar	—	1
"	Hr. P. Ludwig Witzel, Franziskaner	—	1
"	Hr. P. Ferdinand Vollmar, Franziskaner	—	1
"	Hr. P. Athanas Schmitt, Franziskaner	—	1
"	Hr. P. Ammihad Schöppner, Franziskaner	—	1
"	Hr. Fr. Aegil Pappert, Franziskaner	—	1
Fulda:	Hr. Freiherr v. Kempff, Domdechant und General-Vikar	—	1
"	Hr. Lomb, Bischöfl. Kaplan und Lehrer im bischöfl. Clerikal-Seminar	1	—
"	Hr. Schleichert, Domkapitular und Dompfarrrer	—	1
"	Hr. Schlerath, Domkapitular	—	1
"	Hr. Hohmann, Domkapitular und Stadtpfarrer	—	1
"	Das Bischöfliche Seminar	—	1
"	Hr. Wiegand, Verwalter	—	1
Giesel:	Hr. Kollinger, Pfarrer	—	1
Großenbach:	Hr. Catharinер, Pfarrer	—	1
Großenlüder:	Hr. Kalb, Landdechant und Pfarrer	—	1
Großentaft:	Hr. Mihm, Pfarrer	—	1
Hünfeld:	Hr. Kirchner, Landdechant u. Stadtpfarrer	1	—
Kirchhasel:	Hr. Schmitt, Pfarrer	—	1
Margrethenhaun:	Hr. Trott, Pfarrer und Landdechant	—	1
"	Hr. Häres, Kaplan	—	1
Michelsrombach:	Hr. Lump, Pfarrer	—	1
Petersberg:	Hr. Faber, Cooperator	—	1
Salzschlirf:	Hr. Trainer, Pfarrer	—	1

Bisthum Limburg.

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Sr. Bischöfl. Gnaden, Herr Dr. Jakob Brand, Bischof von Limburg	1	—
Arnstein: Hr. Daub, Pfarrer	—	1
Arzbach: Hr. Nörtershäuser, Dekan	—	1
" Hr. Melchior, Kaplan	—	1
Balduinstein: Hr. Lang, Pfarrer	—	1
Breitenau: Hr. Bonn, "	—	1
Dietkirchen: Hr. Foelix, Domherr	—	1
Eisenbach: Hr. Bernhard, Pfarrer	4	—
Frankfurt a. M.: Hr. Aßmann, Privatlehrer	—	1
" " Hr. Grimm, Direktor an der Liebfrauenkirche	—	1
" " Hr. Hörter, Kaplan	—	1
" " Hr. Kessel, "	—	1
Hachenburg: Hr. Weidmüller, Pfarrverwalter	—	1
Hartenfels: Hr. Tönges, Pfarrer	—	1
Helferskirchen: Hr. Gerharz, Dekan	—	1
" Hr. Verflassen, Kaplan	—	1
Herschbach: Hr. Stühler, Frühmesser	—	1
Hillscheid: Hr. Selker, Pfarrer	—	1
Höhr: Hr. Wanieck, "	—	1
Holler: Hr. Petmecky, Curatvikar	—	1
Kamberg: Hr. Roos, Pfarrer	1	—
" Hr. Krämer, Frühmesser	1	—
Kirchühr: Hr. Bestlen, Pfarrer	—	1
Limburg: Hr. Blum, Domvikar	—	1
" Hr. Brönner, Domherr und Seminar-Vorstand	—	1
" Hr. Gesellhgen, Professor	—	1
" Hr. Kneisel, Domvikar	1	—
" Hr. Kultenhäuser, Priester-Alumnus	—	1
" Hr. Kuß, Candidat der Theologie	—	1
Mariarachdorf: Hr. Sesserath, Pfarrer	—	1
Meudt: Hr. Hoffmann, Dekan	1	—
" Hr. Grimm, Kaplan	—	1
Montabaur: Hr. Wolf, Kaplan	—	1
Nauort, Hr. Kirsch, Pfarrer	—	1
Niedererbach: Hr. Heibel, Pfarrer	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Niederlahnstein, Hr. Mens, „	—	1
Niederselters, Hr. Wiest, „	—	1
Oberbrechen: Hr. Haas, Dekan	—	1
Oberelbert: Hr. Schlier, Pfarrer	—	1
Oberlahnstein: Hr. Cönen, „	—	1
Pfafenwiesbach: Hr. Moor, „	—	1
Presberg: Hr. Siegler, „	—	1
Ransbach: Hr. Roos, „	—	1
Reutershausen: Hr. Pauly, „	—	1
Schwanheim: Hr. Maus „	—	1
Winden: Hr. Schulde, „	—	1
Wirges: Hr. Hennappel, Kirchenrath	—	1
Würges: Hr. Neubig, Vikar	—	1

Bisthum Münster.

Seine Bischöfliche Gnaden, Herr Caspar Max, Freiherr von Droste zu Vischering. Bischof von Münster	2	—
Ahlen: Hr. Winkeldey, Pfarrdechant	—	1
„ Hr. Broschard, Vikarius	—	1
Ahsen: Hr. Van de Pavert, Pfarrverweser	—	1
Albachten: Hr. Sandhage, Pfarrer	—	1
Albersloh: Hr. Alffermann, Vikar	—	1
Altenberge Hr. Barbar, Pastor	—	1
„ Hr. Averweg, Kaplan	—	1
Altenvithe: Hr. Weborg, Pastor	—	1
Alveskirchen: Hr. Lohaus, Pfarrer	—	1
„ Hr. Ense, Kaplan	—	1
Amelsbüren: Hr. Oer, Pfarrer	—	1
Angelmodde: Hr. Scheipers, Cooperator	—	1
Appeldorn: Hr. Wivir, Pfarrer	—	1
Appelhulsen: Hr. Schildt, „	—	1
„ Hr. Luesse, Cooperator	—	1
Ascheberg: Hr. Bruns, Kaplan	—	1
Bakum: Hr. Siemer, Dechant und Pastor	—	1
Barssel: Hr. Thole, Pastor	—	1
Beckum: Hr. Hagemann, Pfarrdechant	—	1
„ Hr. Hasenfuß, Kaplan	—	1
„ Hr. Zurhorst, „	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Beckum: Hr. Koberg, Vikarius	—	1
Bedburg: Hr. Haack, Pfarrer	—	1
Bienen: Hr. Koenen, „	—	1
Billerbeck: Hr. Herpert, Kaplan	—	1
Bislich: Hr. Hering, Pfarrer	—	1
Bösel: Hr. Lammerding, Vikarius	—	1
Boisheim: Hr. Rath, Kaplan	—	1
Borkrop: Hr. Rissе, Pfarrer	—	1
„ Hr. Duffhaus, Vicar	—	1
Brochterbeck: Hr. Hövel, Cooperator	—	1
Breyell: Hr. Schumachers, Pfarrer	—	1
„ Hr. Vanden Hoogen, Kaplan	—	1
Calcar: Hr. Wesselkamp, Kaplan	—	1
Capellen: Hr. Stroucken, Pfarrer	—	1
„ Hr. Holl, Kaplan	—	1
Cappelen: Hr. Timmen, Cooperator	—	1
Cappenberg: Hr. Schemm, Vicecuratus	—	1
Cloppenburg: Hr. Schade, Pastor	1	—
Coesfeld: Hr. Wilmink, Landdechant und Pfarrer	—	1
Damme: Hr. Kemphues, Pastor	—	1
„ Hr. Reselage, Cooperator	—	1
Datteln: Hr. Hackfurth, Pfarrer	—	1
Dinklage: Hr. Varelmann, Pfarrer	—	1
„ Hr. Trilling, Kaplan	—	1
„ Hr. Rabe, Vicarius	—	1
Dinslacken: Hr. May, Pfarrer	—	1
Dornick: Hr. Poell, Kaplan	1	—
Dorsten: Hr. Gröning, Direktor der weiblichen Erziehungs-Anstalt	1	—
„ Hr. Deffte, Pfarrer	—	1
Dreyerwalde: Hr. Lüleff, „	1	—
Dülken: Hr. Hein, Kaplan	—	1
Duisburg: Hr. Hollen, Pfarrer	—	1
„ Hr. Berten, Kaplan	—	1
Elte: Hr. Kloppenborg, Pastor	—	1
Elten: Hr. Aretz, Pfarrer	1	—
Emmerich: Hr. Smeyers, Pastor	—	1
„ Hr. Kamke, Pfarrer zu St. Aldegunde	—	1
„ Hr. van Haag, Kaplan	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Emsdetten: Hr. Kümpers, Pastor	—	1
Emsteck: Hr. Moormann, „	—	1
„ Hr. Diekmann, Kaplan	—	1
Enniger: Hr. Rame, Pfarrer	—	1
„ Hr. Otto, Vikarius	—	1
Ennigerloh: Hr. Ketteler, Vikarius	—	1
Eppinghoven: Hr. Raumann, Pfarrer	—	1
Essen: Hr. Mönnig, Pastor	—	1
Feldhausen: Hr. Dobbe, Schulvikar	—	1
Flaesheim: Hr. Beckmann, Pfarrverwalter	—	1
Friesoythe: Hr. Middendorf, Pastor	—	1
„ Hr. Oldenburg, Vikarius	—	1
Füchtorf: Hr. Barckhaus, Pfarrer	—	1
Geldern: Hr. Opgenoorth, „	—	1
Gescher: Hr. Schultze, „	—	1
Goldenstette: Hr. Bellersen, Vikarius	—	1
Greven: Hr. Lange, Pfarrer	—	1
„ Hr. Lorenbeck, Kaplan	—	1
Grieth: Hr. Van Cooth, Pastor	—	1
Grieterbusch: Hr. Lanckheim, Pfarrer	—	1
Haldern: Hr. Sanders, „	—	1
Hamm: Hr. Feldhaus, „	—	1
Handorf: Hr. Venschott, „	—	1
Heessen, Hr. Koch, „	—	1
„ Hr. Sulzer, Kaplan	—	1
„ Hr. Hustermann, Vikarius	—	1
Hr. Klostermann, „	—	1
Henrichenburg: Hr. Kalcker, Pfarrer	—	1
Herbern: Hr. Gendt, Pastor	—	1
Hiltrup: Hr. Theissing, Pfarrer	—	1
Hentsrath: Hr. Grimberg, Domkapitular u. Pfarrer	—	1
Hönnepel: Hr. Deutskens, Pfarrer	—	1
Hörstel: Hr. Knollmann, Filialpfarrer	—	1
Hötmar: Hr. Letterhaus, Pfarrer	—	1
Holten: Hr. Körner „	—	1
Holtwick: Hr. Wessels, „	—	1
„ Hr. Küper, Kaplan	—	1
Horneburg: Hr. Uphoff, Pfarrer	—	1
Horstmar: Hr. Hennewig, Kaplan	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Huisberden: Hr. Georgi, Pfarrer	—	1
Ibbenbüren: Hr. Janssen, Kaplan	—	1
Issum: Hr. Haal, Pfarrer	—	1
Ittingen: Hr. Börger, Hausgeistlicher	—	1
Jever: Hr. Büschelmann, Pastor	—	1
Kaldenkirchen: Hr. Gus, Kaplan	—	1
Kempen: Hr. Schönbrod, Kantonspfarrer u. Schulpfleger	1	—
Kirchhellen: Hr. Baumeister, Vicar	1	—
" Hr. Xanten, Kaplan	—	1
Laer: Hr. Wesselmann, Pastor	—	1
Langenhorst: Hr. Preckel, Caplan	—	1
Lastrup: Hr. Beckering, Dechant und Pastor	—	1
" Hr. Becker, Vicar	—	1
Leer: Hr. Veltmann, Pastor	1	—
Lette: Hr. Pelle, Pfarrer	—	1
Lindern: Hr. Schade, Pastor	—	1
Lippborg: Hr. Didon, Pfarrer	—	1
Löningen: Hr. Riesselmann, Pastor	—	1
" Hr. Cordes, Cooperator	—	1
Lohne: Hr. Illigens, Pastor	—	1
" Hr. Sextus, Capellan	—	1
Loikum: Hr. Büngener, Pfarrer	—	1
Lutten: Hr. Zurborg, Cooperator	—	1
Marienthal: Hr. Fuest, Pastor	—	1
Markhausen: Hr. Langeland, Pastor	—	1
Mehr: Hr. Velthuysen, Pfarrer	1	—
" Hr. Möllenbeck, Kaplan	—	1
Meurs: Hr. Haentjes, Pfarrer	—	1
Millingen: Hr. Disch, Kaplan	—	1
Münster: Hr. Suer, Domkapitular	—	1
" Hr. Steinbicker, Bischöfl. General-Vicariats-Sekretair	1	—
" Hr. Gelhoet, Alumnus des Bischöflichen Seminars	—	1
Netteln: Hr. Vehof, Landdechant und Pfarrer	—	1
Neuenkirchen, Amts Damme: Hr. Gieseke, Kirchenrath, Dechant und Pastor	—	1
" Hr. Adelmann, Vicar	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Neuenkirchen, Amts Damme: Hr. Ruhe, Kaplan	—	1
Neuenkirchen, bei Rheine: Hr. Bruns, Pastor	—	1
" Hr. Lau, Cooperator	—	1
Niedermörmter: Hr. Coenders, Pfarrer	—	1
Nienberge: Hr. Heilmann, "	—	1
" Hr. Waterloh, Cooperator	—	1
Nieukerk: Hr. Hübrichs, Pfarrer	—	1
" Hr. Brocker, Kaplan	—	1
Nordwalde: Hr. Beckstedde, Pastor	1	—
Notbergen: Hr. Zurhöne, "	—	1
Ochtrup: Hr. Pelk "	—	1
" Hr. Klüter, Vicar	—	1
Oedt: Hr. Lucas, Pfarrer	—	1
Osterfeld: Hr. Terlunen, Pfarrer	—	1
" Hr. Scheyd, Vicar	—	1
Osterwick: Hr. Brede, Pfarrer	—	1
Opthe: Hr. Weborg, Pastor	—	1
Polsum: Hr. Wisthoff, Pfarrer	—	1
Recke: Hr. Brügge, Cooperator	—	1
Recklinghausen: der Herr Pfarrer	—	1
" Hr. Schüchtermann, Kaplan	—	1
" Hr. Matena, "	—	1
" Hr. Rensing, Vikar	—	1
Rees: Hr. Hartmann, Pfarrer	—	1
Rheine: Hr. Bispink, Decan und Pastor	1	—
" Hr. Hasenkamp, Kapellan	—	1
Riesenbeck: Hr. Busch, Landdechant und Pfarrer	—	1
Rinkenrodele: Hr. Baumeister, Pfarrer	—	1
" Hr. Elckman, Vicarius	—	1
Roxel: Hr. Jüngens, Pfarrer	—	1
" Hr. Middrup, Cooperator	—	1
Ruhrort: Hr. Maney, Pfarrverwalter	—	1
Schaphuysen: Hr. Schaffers, Pfarrer	—	1
Selm: Hr. Ewers, Kaplan	—	1
Sendenhorst: Hr. Darup, Pfarrer	—	1
Seppenrade: Hr. Kersken, "	—	1
Sevelen: Hr. Bossmann, "	—	1
Spellen, Hr. Timp, Pfarrverwalter	—	1
Sterinfeld: Hr. Bahlending, Pastor	—	1

		Velin-Expl.	Druck-Expl.
Stromberg:	Hr. Bühner, Kaplan	—	1
"	Hr. Dünbenft, Vicarius	—	1
St. Hubert:	Hr. Haas, Kaplan	—	1
St. Mauritz:	Hr. Meyrahn, Vicekaplan	—	1
St. Tönis:	Hr. Simons, Pfarrer	—	1
St. Tönisberg:	Hr. Boetzkes, Kaplan	—	1
Telgte:	Hr. Westermann, Pastor	—	1
Till:	Hr. Melcher, Pfarrer	—	1
Twisteden:	Hr. Janssens, "	—	1
Uedem:	Hr. Straaten, "	—	1
Vechta:	Hr. Mertz, Pastor	—	1
"	Hr. vom Kampe, Geistl. Assessor	—	1
"	Hr. Schuling, " "	—	1
"	Hr. Schröder, Curatgeistlicher	—	1
"	Hr. Schmitz, Gymnasial-Lehrer	—	1
"	Hr. Wittig, "	—	1
Veert:	Hr. Verhoyssen, Pfarrer	1	—
Vestrup:	Hr. Willenborg, Vicarius	—	1
Vorhelm:	Hr. Ficker, Pfarrer	—	1
Walbeck:	Hr. Straaten, "	—	1
"	Hr. Drieſſen, Kaplan	—	1
Walsum:	Hr. Segbert, "	—	1
Waltrop:	Hr. Weinforth, Pfarrer	—	1
Welheim:	Hr. Leifert, Vicar	—	1
Wettringen:	Hr. Schmitz, Pastor	—	1
Wildeshausen:	Hr. Hoyer, "	—	1
Wolbeck:	Hr. Kerkerink, Pfarrer	—	1
"	Hr. Hahnenberg, Vikarius	—	1
Zyfflich:	Hr. Steenhoff, Kaplan	—	1

Bisthum Namur.

Luxemburg:	Hr. Frieden, Geistlicher	—	1
"	Hr. Manternach, Priester	—	1
"	Hr. Trausch, Professor	—	1
"	Hr. Wolf, Priester	—	1
Mertert:	Hr. Bech, Kaplan	—	1

Bisthum Paderborn.

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Sr. Hochwürden Gnaden, Herr Friedrich Clemens, Freiherr von Ledebur, Bischof zu Paderborn.	2	—

Bisthum Speyer.

I. Dekanat Bergzabern:

Hr. P. J. Kornreich, Pfarrer zu Schweighofen.	1	—

II. Dekanat Frankenthal:

Hr. A. Seibert, Dechant zu Frankenthal . .	—	1
„ J. Brandel, Pfarrer „ Großbeckenheim .	—	1
„ S. Kieser, „ „ Heßheim . .	—	1
„ N. Damm, „ „ Lambsheim . .	—	1
„ F. Schaub, „ „ Leidolheim . .	—	1
„ Ph. Bergmann, „ „ Roxheim . .	—	1
„ A. Bolz, „ „ Wattenheim . .	—	1

III. Dekanat Homburg.

Hr. J. Servais, Pfarrer zu Glan-Münchweiler	—	1
„ M. Dier, „ „ Kirchmohr . .	—	1
„ P. Schneider, „ „ Martinshöhe .	—	1
„ A. J. G. Ulrich, „ „ Mittelberbach .	—	1
„ A. Brucker, „ „ Weiher . . .	—	1

IV. Dekanat Kaiserslautern:

Hr. J. A. Krebs, Pfarrer zu Lauterecken . .	—	1
„ N. Duy, „ „ Kusel	—	1
„ A. Vogelsang, „ „ Reipoltskirchen .	—	1

V. Dekanat Landau:

Hr. Haas, Pfarrer zu Ranschbach	1	—
„ Schane, „ „ St. Martin	—	1

VI. Dekanat Neustadt:

Hr. M. Ehr, Dekan u. Pfarrer zu Hinderkirchen	1	—
„ K. Deller, Pfarrer „ Königsbach .	1	—
„ M. Groh, „ „ Haßloch . .	1	—
„ L. Hesser, „ „ Wachenheim .	1	—
„ J. A. Lang, „ „ Freinsheim a. H.	1	—
„ J. Metzenbäcker, „ „ Meckenheim .	1	—
„ J. E. Metzger, „ „ Forst a. H. . .	1	—

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Hr. J. Simon, Pfarrer zu Esthal . . .	1	—
„ J. Zimmer, „ „ Dürkheim a. H. .	1	—

VII. Dekanat Speyer:

Hr. B. Keßler, Pfarrer zu Friesenheim .	—	1
„ Habermehl, „ „ Fußgoenheim .	—	1
„ G. Bischoff, „ „ Iggelheim . .	—	1
„ N. A. Fritz, „ „ Mundenheim .	—	1
„ H. Henkes, „ „ Oggersheim .	—	1

VIII. Dekanat Zweibrücken:

Hr. J. Pfeiffer, Decan zu St. Ingbert .	—	1
„ J. Engelhard, Pfarrer „ Ommersheim .	—	1
„ M. Gros „ „ Medelsheim .	—	1
„ B. Hönning „ „ Altheim . .	—	1
„ J. B. Reinig, „ „ Maßweiler . .	—	1

Bisthum Trier.

Sr. Hochwürden Gnaden, Hr. Dr. Joseph von Hommer, Bischof von Trier	2	4

Cathedral-Capitel.

Hr. Auer, Domprobst	1	1
„ Billen, Dom-Dechant	1	1
„ Brinkmann, Dom-Kanonikus	—	1
„ Günther, General-Vikar und Kanonikus .	1	—
„ Reichelstein, Dom-Kanonikus . . .	—	1
„ Schlemmer, „	1	—
„ Schue, „	—	1

I. Dekanat der Stadt Trier.

Hr. Fillinger, Pastor zu U. L. F.	—	1
„ Bechtold, Kaplan „	—	1
„ Krebs, Pastor zu St. Anton . . .	1	—
„ Weber, Kaplan „	—	1
„ Philippi, Pastor zu St. Paulus . . .	—	1
„ Schmitt, Jak., Kaplan zu St. Gervasius	1	—
„ Schmitt, Bruno, Pastor zu St. Paulin .	—	1
„ Kraus, Kaplan „ .	—	1
„ Scheid, Seelsorger des Landarmenhauses .	—	1
„ Wagener, Kaplan zu St. Paulin . . .	—	1

	Druck-Expl.	Velin-Expl.
Hr. Hauth, Priester	—	1
„ Hermes „	1	—

II. Dekanat Berncastel.

Berncastel: Hr. Brämig, Vicarius	—	1
Bischofsdhron: Hr. Thernes, Pfarrer u. Definitor	—	1
Drohn: Hr. Poß, Pfarrer	—	1
Dusemont: Hr. Scherr, Pastor	—	1
Erden: Hr. Bergweiler, „	—	1
Filzen: Hr. Kieren, Pfarrer	—	1
Graach: Hr. Haubs, Pastor	—	1
Hunoldstein: Hr. Feilen, Pfarrer	—	1
Kesten: Hr. Nagel, „	—	1
Loesenich: Hr. Zils, Pastor	—	1
Lyser: Hr. Teuten, Pfarrer	—	1
Maring: Hr. Haag, Vikar	—	1
Morscheid: Hr. Kellers, Pfarrer	—	1
Neumagen: Hr. Lenz, Definitor und Pfarrer	—	1
Noviand: Hr. Scherner, Pfarrer	—	1
Rachtig: Hr. Lentz, „	—	1
„ Hr. Göllering, Frühmesser	—	1
Schönberg: Hr. Clemens, Pfarrer	—	1
Veldenz: Hr. Berres, „	—	1
Wehlen: Hr. Jacobs, Pastor	—	1
„ Hr. Caspary, Frühmesser	—	1
Winterich: Hr. Lehnert, „	—	1
Zeltingen: Hr. Feilen, Pfarrer	—	1

III. Dekanat Bitburg:

Alsdorf: Hr. Zender, Definitor nnd Pfarrer	—	1
Badem: Hr. Reipers, Pfarrer	—	1
Gindorf: Hr. Kockelmann „	—	1
Körperich: Hr. Audrit, „	—	1
Mettendorf: Hr. Schmitt, Peter, Pfarrer	—	1
Neuerburg: Hr. Theis, Pfarrer	—	1
Seffern: Hr. Seffern „	—	1

IV. Dekanat Daun.

Bleckhausen: Hr. Marx, Pfarrer	—	1
Brockscheid: Hr. Max, „	—	1
Daun: Hr. Querings, Dechant und Pastor	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Daun: Hr. Meyer, Kaplan	—	1
Dockweiler: Hr. Schmitz, Pfarrer	1	—
Lissendorf: Hr. Schneider, „	—	1
Mehren: Hr. Gottesleben, Pfarrer	—	1
Meisburg: Hr. Hormisch, „	—	1
Niederehe: Hr. Huth, „	1	—
Oberehe: Hr. Schlösser, „	—	1
Roth: Hr. Lehnen, „	—	1
Salm: Hr. Heinz, „	—	1
Stadtfeld: Hr. Jores, Priester	—	1
Strotzbüsch: Hr. Densborn, Pfarrer	—	1
Uedersdorf: Hr. Walscheid „	—	1
Uexheim: Hr. Weber, Pastor	2	—
Wiesbaum: Hr. Meul, „	—	1
V. Dekanat Ehrang:		
Ehrang: Hr. Möhn, Definitor und Pfarrer	—	1
Föhren: Hr. Kranz, Pfarrer	—	1
Langsur: Hr. Neschels, „	—	1
VI. Dekanat Hermeskeil:		
Bescheid: Hr. Ludwig, Pastor	—	1
Beuren: Hr. Junck, „	—	1
Crettnach: Hr. Schmitges „	—	1
Farschweiler: Hr. Schue „	—	1
Fell: Hr. Pallgen, „	—	1
Lorscheid: Hr. Mayer, „	—	1
Morscheid: Hr. Bauer, „	—	1
Oberemmel: Hr. Sirker, Pastor und Definitor	—	1
Osburg: Hr. Dahlem, Pastor	—	1
Pluwig: Hr. Görgen, „	—	1
Ruwer: Hr. Brandt, Pastor und Dekan	—	1
Thomm: Hr. Müller, „	—	1
VII. Dekanat Merzig:		
Bescheid: Hr. André, Pfarrer	—	1
Bietzen: Hr. Stein, „	—	1
Brotdorf: Hr. Borsch, „	—	1
Confeld: Hr. Herrig, „	—	1
Düppenweiler: Hr. Billen, Pfarrer	—	1
Hausladt: Hr. Heinesch, „	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Hilbringen: Hr. Hecking, Pfarrer,	—	1
Lockweiler: Hr. Birck, „	—	1
Loshein: Hr. Kipp, „	—	1
Merchingen: Hr. Deutsch, Pfarrer	—	1
Merzig: Hr. Esselen, Vikar	—	1
Nunkirchen Hr. Ewen, Pfarrer	—	1
St. Gangolf: Hr. Heinzen, „	—	1
Wadern: Hr. Classen, Pfarrer und Definitor	—	1
„ Hr. Fallis, Kaplan	—	1
VIII. Dekanat Ottweiler:		
Scheuren: Hr. Mertes, Pastor	—	1
IX. Dekanat Prüm.		
Auw: Hr. Ballmann, Pfarrer	—	1
Bleialf: Hr. Stephany, Pfarrer und Definitor	1	—
Brandscheid: Hr. Stoffels, Pfarrer	1	—
Duppach: Hr. Lichter, „	—	1
Fleringen: Hr. Kremer, „	1	—
Gondenbret: Hr. Brink, „	—	1
Pronsfeld: Hr. Alf, „	1	—
Prüm: Hr. Edel, Pfarrer und Decan	—	1
„ Hr. Kiesgen, Kaplan	—	1
Rommersheim: Hr. Marxen, Pfarrer	—	1
Wetteldorf: Hr. Letsch, Kaplan	—	1
X. Dekanat Saarbrücken:		
Hr. Badem, Dechant und Pfarrer	—	8
XI. Dekanat Saarburg.		
Borg: Hr. Moseler, Pfarrer	—	1
Canzem: Hr. Linsel, „	—	1
Castel: Hr. Mayer, „	—	1
Creuzweiler: Hr. Schommer, Pfarrer	—	1
Freudenburg: Hr. Müller, „	—	1
Helfant: Hr. Lauer, „	—	1
Kirf: Hr. Schirmers, „	—	1
Littorf: Hr. Meyer, „	—	1
Mannebach: Hr. Grein, „	—	1
Rennig: Hr. Scherr, „	—	1
Rittel: Hr. Eyschen, Kaplan	—	1
Oefft: Hr. Hauser, Pfarrer	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Orscholz: Hr. Fautsch, Pfarrer	—	1
Palzem: Hr. Schamel, „	—	1
Perl: Hr. Bartz, „	—	1
Saarburg: Hr. v. Wilmowsky, Pfarrer u. Decan	1	—
„ Hr. Göden, Kaplan	—	1
„ Hr. Ladner, „	1	—
Serrig: Hr. Schröder, Pfarrer	—	1
Taben: Hr. Bechtel, „	—	1
Tunsdorf: Hr. Baden, „	—	1
Wiltingen: Hr. Schockweiler, Pfarrer	—	1
Winchringen: Hr. Barthen, „	—	1
Zerf: Hr. Guckeiser, Pfarrer	—	1

XIII. Dekanat Wittlich:

Cröf: Hr. Fritzen, Pfarrer	—	1
Kinheim: Hr. Steffen, „	1	—
Laufeld: Hr. Haubst, „	—	1
Manderscheid: Hr. Zens, Pfarrer und Definitor	—	1
Sehlem: Hr. Lichter, Pfarrer	—	1
Wittlich: Hr. Arnoldi, Pfarrer und Dechant	—	1
„ Hr. Heuser, Kaplan	—	1
„ Hr. Marx, „	—	1

XIV. Dekanat Coblenz.

Bassenheim: Hr. Holler, Pfarrer	—	1
Caerlich: Hr. Schlecht, „	—	1
Cobern: Hr. Muth, „	—	1
Coblenz: Hr. Bausch, Dechant u. Pfarrer zu St. Castor	1	—
„ „ Kuß, Kaplan zu St. Castor	—	1
„ „ Holzer, Pfarrer zu U. L. Fr.	1	—
„ „ Kreyer, Kaplan „ „	1	1
„ „ Lamberty „ „ „	1	—
„ „ Zinken, „ „ „	1	—
„ „ Goblet, Kanonikus „	—	1
„ „ Cornely, Vikar zu St. Joannes	—	1
Dieblich: Hr. Schmitt, Pfarrer	—	1
Grosbullesheim: Hr. Schlecht, Pfarrer	—	1
Güls: Hr. Hürter, „	—	1
Kesselheim: Hr. Görgen, „	—	1

		Velin- Expl.	Druck- Expl.
Kettig: Hr. Ohlberger,	Pfarrer . .	—	1
Lay: Hr. Illgen,	„ . .	—	1
Metternich: Hr. Weber,	„ . .	—	1
Rhens: Hr. Neumann,	„ . .	—	1
Rübenach: Hr. Bläser,	Pfarrer und Definitor .	—	1
Urmitz: Hr. Roth,	Pfarrer	—	1

XV. Dekanat Adenau.

Adenau: Hr. Maybaum,	Pfarrer . . .	1	—
„ Hr. Hoffmann,	Kaplan . . .	1	—
„ Hr. Thiel	„ . . .	1	—
Bahrweiler: Hr. Fuchs,	Pfarrer u. Schul-Inspektor	1	—
Dorsel: Hr. Müller,	„	1	—
Dümpelfeld: Hr. Heidinger,	Pfarrer . .	1	—
Hönningen: Hr. Gaisser,	„ . .	1	—
Hümmel: Hr. Schmitz,	„ . .	1	—
Kaltenborn: Hr. Schmitz,	„ . .	1	—
Kelberg: Hr. Lehmann,	„ . .	1	—
Kirmutscheid: Hr. Prim,	„ . .	1	—
Langenfeld: Hr. Hargarten,	„ . .	—	1
Lind: Hr. Schäfer	„ . .	1	—
Rohn: Hr. Hahn,	„ . .	1	—
Reifferscheid: Hr. Kaltenborn	„ . .		—
Retterrath: Hr. Berkels,	Kaplan . . .	1	—
Schuld: Hr. Luckenbach,	Pfarrer . .	—	1
Welcherath: Hr. Schmitz,	„ . . .	1	—
Wershofen: Hr. Hart,	„ . . .	1	—

XVI. Dekanat Ahrweiler.

Ahrweiler: Hr. Schmitz,	früher Pastor zu Thomm	—	1
„ Hr. Schmitz,	Pfarrer und Dechant .	—	1
„ Hr. Bender,	Kaplan . . .	—	1
Bengen: Hr. Schäfer,	Pfarrer . . .	—	1
Heimersheim: Hr. Witsch,	„ . . .	—	1
Kirchsahr: Hr. Metzen,	„ . . .	—	1
Leimersdorf: Hr. Alef,	„ . . .	—	1
Niederbreisig: Hr. Klein,	„ . . .	—	1
Niederheckenbach: Hr. Adams,	Pfarrer . .	—	1
Niederzissen: Hr. Gressenich,	„ . .	—	1
Oberbreisig: Hr. Denzer,	„ . .	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Oberzissen: Hr. Schouppé, Vikar . . .	—	1
Remagen: Hr. Horpert, Kaplan	—	1
Sinzig: Hr. Sebastiani, Pfarrer . . .	—	1
„ Hr. Pesch, Vikar	—	1
Unkelbach: Hr. Baaß, Pfarrer	—	1
Vischel: Hr. Schmitz, Pfarrer	—	1
Waldorf: Hr. Knöll „	—	1

XVII. Dekanat Cochem:

Bertrich: Hr. Pfeiffer, Pfarrer	—	1
Cochem: Hr. Lunig, „	1	—
„ Hr. Burkard, Kaplan	1	—
Ernst: Hr. Schiff, Pfarrer	—	1
Forst: Hr. Lehnen, „	—	1
Hambuch: Hr. Bach „	—	1
Liessenich: Hr. Schabbach, Pfarrer . . .	—	1
Lütz: Hr. Pellenz, „	—	1
Lützerath: Hr. Löhr, „	—	1
Masburg: Hr. Mertens, „	—	1
Mörsdorf: Hr. Feigen, „	—	1
Müllenbach: Hr. Steffes, „	—	1
Treis: Hr. Löhr, „	—	1
Wollmerath: Hr. Marter, „	—	1

XVIII. Dekanat Kreuznach.

Darxweiler: Hr. Winter, Pfarrer . . .	—	1
Dörrenbach: Hr. Colling, „	—	1
Kirn: Hr. J. B. Meyer, „	—	1
Stromberg: Hr. Müller, „	—	1
Waldalgesheim: Hr. Lück, „	—	1
Weiler: Hr. Becker, „	—	1

XIX. Dekanat St. Goar.

Alken: Hr. Klütsch, Pfarrer	—	1
Bacharach: Hr. Klein, „	—	1
Bickenbach: Hr. Schmid, „	—	1
Boppard: Hr. Cönzler, Kaplan	—	1
Hirzenach: Hr. Köller, Pfarrer	—	1
Niederspay: Hr. Lacave, „	—	1
Oberfell: Hr. Brust, „	—	1
Oberheimbach: Hr. Krufft „	—	1
Salzig: Hr. Winter, „	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
XX. Dekanat Mayen.		
Burgbrohl: Hr. Braun, Pfarrer	—	1
Gondorf: Hr. Hulten, „	—	1
Hatzenport: Hr. Platten, „	—	1
Lehmen: Hr. Cranz, „	—	1
Löf: Hr. Bersch, Pfarrer	—	1
Lonnig: Hr. Wallerath, Pfarrer		1
Mertloch: Hr. Fergen, „	—	1
Münstermaifeld: Hr. Girres, Pfarrer u. Definitor	—	1
Naunheim: Hr. Loch, Pfarrer	—	1
Nickenich: Hr. Ries, „	—	1
Niederlützingen: Hr. Keller „	—	1
Ochtendung: Hr. Schmitz, „	—	1
Pillig: Hr. Birkenheyer, „	—	1
Saffig: Hr. Simons, „	—	1
XXI. Dekanat Simmern:		
Gemünden: Hr. Clemens, Pfarrer	—	1
XXII. Dekanat Zell:		
Pünderich: Hr. Thees, Pfarrer und Definitor	—	1
XXIII. Dekanat Engers:		
Bendorf: Hr. Herbert, Pfarrverwalter	—	1
Dattenberg: Hr. Oetgen, Pfarrer	—	1
Ehrenbreitstein: Hr. Geschwind, Pfarrer	1	—
„ Hr. Weller, Kaplan	1	—
Engers: Hr. Neumann, Pfarrer	—	1
Hammerstein: Hr. Berresheim, Pfarrer	—	1
Heimbach: Hr. Neukirch, „	—	1
„ Hr. Röser, Kaplan	—	1
Hönningen: Hr. Klein, Pfarrer	—	1
„ Hr. Cornely, Kaplan	—	1
Horchheim: Hr. Bendel, Pfarrer und Assessor	1	—
Leudesdorf: Hr. Wörsdorf, Pfarrer	—	1
„ Hr. Neurohr, Kaplan	—	1
Linz: Hr. Lenzen, Kaplan	—	1
Paffendorf: Hr. Schützendorf, Pastor und Schul-Inspektor	1	—
Rheinbrohl: Hr. Bergmann, Pfarrer	—	1
Sayn: Hr. Holsinger, „	1	—

		Velin-Expl.	Druck-Expl.
Wallendar:	Hr. Nußbaum, Pfarrer und Bischöfl. Commissarius	1	—
„	Hr. Houf, Kaplan	1	—
Wetzlar:	Hr. Stumpf, Kaplan	—	1

XXIV. Dekanat Birkenfeld:

Birkenfeld:	Hr. Abel, Pfarrer und Dechant	—	1
Bundenbach:	Hr. Herines, Pfarrverwalter	—	1
Neunkirchen:	Hr. Lehnen, Pfarrer	—	1
Oberstein:	Hr. Heyl, „	—	1
Wolfersweiler:	Hr. Fuchs, „	—	1

XXV. Dekanat St. Wendel:

Alsweiler:	Hr. Backes, Pfarrer	—	1
Badenweierbach:	Hr. Bauer „	—	1
Baumholder:	Hr. Wagner, „	—	1
Bliesen:	Hr. Petry, „	—	1
Farschweiler:	Hr. Gerhard, „	—	1
Freisen:	Hr. Beilstein, „	—	1
Kirchenbollenbach,	Hr. Besenius, Pfarrer	—	1
Namborn:	Hr. Hallauer, „	—	1
Oberthal:	Hr. Brill, „	—	1
Sien:	Hr. Steinlein, „	1	—
St. Wendel:	Hr. Creins, Pfarrer u. Dechant	1	—
Urexweiler:	Hr. Gindorf, Pfarrer	—	1

Bischöfliches Diöcesan-Seminar zu Trier.

Arenz, Joh., **Stud. juris**	—	1
Arnoldi, Alumnus	—	2
Barth, M., **Phil. candid.**	—	1
Beilstein, W., **Theol. stud.**	—	1
Braun, Joh. „	—	1
Burg, Hub., „	—	1
Castor, Fr. Jos.,	1	—
Cordel, Joh., Seminarist	—	1
Dersdorf, Fr., **Stud. theol.**	—	1
Dorbach, Joh. Aug., **Candid. I. Curs.**	—	1
Ehl, J. B., **Phil. candid.**	—	1
Fink, M., **Stud. theol.**	—	1
Göbel, Joh., Seminarist	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Griesbach, W., Stud. theol.	—	1
Haas, Emm., "	—	1
Hallauer, "	—	1
Herber, Pet., Alumnus	—	1
Jacob, Joh., Stud. theol.	—	1
Kahlen, Joh., "	—	1
Karst, Jac., "	—	1
Kierig, Her., Alumnus	—	1
Kirsch, A., "	—	1
Knecht, Heinr., Theol. cand.	—	1
Kort, H., "	—	1
Kring, Jac., "	1	—
Lauer, Matth., "	—	1
Lehnen, C. W., Priester	—	1
Lichter, N., Theol. cand.	—	1
Mandernach, "	—	1
Marx, "	—	1
Merten, Jac., Priester	—	1
Meyser, P., Stud. Theol.	—	1
Monshausen, Math., "	—	1
Müller, H., Philos. cand.	—	1
Neu, Mich., Kand. d. Theologie	—	1
Orth, Joh., Theolog	1	—
Rehe, Mich., Cand. der Theol.	—	1
Ritter, Math. "	—	1
Roos, "	—	1
Sasges, J. Hub., "	—	1
Scherr, C. W., Seminarist	—	1
Scherr, Friedr., "	—	1
Schmidt, Karl Aler., Seminarist	—	1
Schmitz, J. H., "	—	1
Schu, Peter, Kand. d. Theol.	—	1
Simonis, Gottfr., Seminarist	—	1
Tittert, Lud., Stud. theol.	—	1
Trierweiler, Math., Stud. theol.	—	1
Weins, Alumnus	—	1
Zender, N., Phil. cand.	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Aachen: Löbl. Cremersche Buchhandlung . .	—	2
„ Hr. Buchhändler J. A. Mayer . .	—	5
Arnsberg: Hr. Ritter, Buchhändler, für:		
Hr. Brüggemann, Pastor in Hellefeld . .	—	1
„ Cramer, Jos., „ in Eslohe . .	—	1
„ Dölling, Vicar in Elspe	—	1
„ Drobe, Kaplan in Melschede . . .	—	1
„ Engelhard, Vicar in Schönholthausen .	—	1
„ Heimes, C., Pastor in Reiste . . .	—	1
„ Hoffmann, Vicar in Affeln . . .	—	1
„ Kayser, Dechant in Elspe	—	1
„ Kemna, Pfarrer in Neheim	—	1
„ Lamvermann, Pfarr-Administrator in Sundern	—	1
„ Leifert, Pfarrer in Grevenstein . . .	—	1
„ Lenschen, Vicar in „ . . .	—	1
„ Lithägener, Pastor in Allendorf . .	—	1
„ Lohn, Pfarrer in Hüston	1	—
„ Marchand, Filialkaplan in Rumbeck . .	—	1
„ Pulte, Pastor in Schönholthausen . .	—	1
„ Ritter, Aug., Pastor in Oedingen . .	—	1
„ Sauer, Consistorialrath in Arnsberg . .	—	1
„ Schnepper, Pastor in Cobbenrode . .	—	1
„ Tillmann, J., Pastor in Schliprüthen .	—	1
„ Wulf, Caplan in Balve	—	1
Aschaffenburg: Hr. Pergay, Buchhändler .	—	1
Bauzen: Hr. Aug. Weller, Buchhändler, für:		
Hr. Barth, Jac., erster Kaplan in Krostwitz .	—	1
„ Bensch, Candidat	—	1
„ Buck, A. M., Festtagsprediger in der Domkirche zu Bauzen	—	2
„ Korel, Nic., zweiter Kaplan in Krostwitz .	—	1
„ Kutschank, Matth., Can. Capit. und Cantor zu Bauzen	—	1
„ Nikolaides, F. S. M., Pfarrcooperator in Wittichenau	—	1
„ Pech, Jac., Vicarius am Domstifte zu Bauzen	—	1
„ Schmole, Nic., Domherr u. Pfarrer zu Bauzen	—	1
„ Serbin, Georg, Stadtkaplan in Wittichenau	—	1

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
„ Warnatsch, Jac., Vicarius u. Kaplan in Bauzen	—	1
„ Waury, Mart., Pfarrer in Wittichenau	—	1
Bonn: Hr. Buchhändler Habicht	—	4
Derselbe für:		
Hr. Baumgarten, J. J., Stud. theol. . .	—	1
„ Bisges, J. A., „ . .	—	1
„ Brassen, H., „ . .	—	1
„ Brauweiler „ . .	—	1
„ Brementhal, P. J., Stud. theol. et phil. .	—	1
„ Brüll, Andr., „ . . .	—	1
„ Caffer, Pet., „ . . .	—	1
„ Derichs, J. H. „ . . .	—	1
„ Fischer, Chr. „ . . .	—	1
„ Gertmann, A., Stud. jur. et camer. . .	—	1
„ Hardt, J., Stud. theol. et jur. . . .	—	1
„ Horn, Repetent im Convict	—	1
„ Jacobs, Franz, Stud. theol.	1	—
„ Jost, J. H. „	—	1
„ Klinkenberg, W. „	1	—
„ Krupp, M. J., Stud. juris	—	1
„ Longard, L. C., Stud. theol. et litt. Orient.	—	1
„ Ramacher, M. J., „	—	1
„ Schlebusch, P. J., „	—	1
„ Schmitz, A. J., „	—	1
„ Schorn, W., „	—	1
„ Schruf, Th., „	—	1
„ Stöveken, H., „	—	1
„ Thommes, A., „	—	1
„ Wacker, Fr., „	—	1
„ Warrimont, J. N. J. de, Stud. theol. .	—	1
„ Yard, A., Stud. theol.	—	1
Bonn: Hr. Mareus, Buchhändler . . .	—	1
Derselbe für:		
Hr. Desenfans, J. B., stud. theol. cathol. .	1	—
„ Diekhoven, „ .	—	1
„ Gehlen, M., „ .	—	1
„ Grosgart, „ .	—	1
„ Nelles, H. J. „ .	—	1
„ Räder, C. „ .	—	1

		Velin-Expl.	Druck-Expl.
Hr.	Roderburg, J. P., Pastor in Neukirchen .	—	1
„	Schrey, P., Stud. theol. cathol. . . .	—	1
„	Siebold, D., „ . . .	—	1
„	Thoma, J. M., „ . . .	—	1
„	Vogt, J. J., „ . . .	—	1
„	Weber, J. G., „ . . .	—	1
Bonn:	Hr. E. Weber, Buchhändler	—	2
Braunschweig:	Hr. G. C. E. Meyer, Buchhändler	—	1
Bremen:	Hr. Schünemann, Buchhändler, für Hrn. E. E. Thiele, Lehrer an der katholischen Schule in Bremen	—	1
Breslau:	Hr. Aderholz, Buchhändler . . .	—	20
„	Hr. Hirt, „ . . .	—	27
„	Hr. Aug. Schulz u. Comp., Buchhändler	—	1
Brünn:	Hr. Trassler, Buchhändler . . .	—	2
Coblenz:	Hr. Hölscher, Buchhändler . . .	—	2
Cöln:	Hr. Bachem, Buchhändler	—	1
	für Hrn. Castenholz, Wilh., Hauslehrer in Kendenich.		
„	Löbl. M. Du Mont-Schauberg'sche Buchhandlung	—	140

u. a. für:

Hr. Aldenkirchen, Pfarrer z. h. Gereon in Cöln.
„ Bell, Rector in Möterath.
„ Berrisch, Kaplan zu d. h. Aposteln in Cöln.
„ Brandts, Vicar in Mündt.
„ Braunen, Subdiakon im Erzbischöfl. Seminar in Cöln.
„ Brender, Caplan in Aachen.
„ Breuers, „ „ „
„ Brüssel, Vicar in Rödingen.
„ Busch, Kaplan z. h. Alban in Cöln.
„ Clefisch, Vicar in Niederkrüchten.
„ Clemens, „ in Longerich.
„ Cramer, Subdiakon im Erzbischöfl. Seminar in Cöln.
„ Cremer, Diakon „ „ „
„ Cremer, Caplan in Richterich.
„ Deckers, Religions-Lehrer am Jesuiten-Gymnasium in Cöln.
„ Filz, Domkapitular und Dompfarrer in Cöln.
„ Fischer, Vicar in Brochhausen.

Hr. Flinck, Pfarrer in Wesslingen.
„ Fröhlich, Priester in Cöln.
„ Frohn, Caplan zu Maria Lyskirchen in Cöln.
„ Gau, Dr. u. Subregens im Erzb. Seminar in Cöln.
„ Geistmann, Ehren-Domherr und Pfarrer z. h. Aposteln in Cöln.
„ Giesen, Pfarrverwalter in Cronenberg.
„ Göebbels, Caplan z. h. Peter in Cöln.
„ Grein, Caplan z. h. Andreas in Cöln.
„ Großmann, Seminarist in Cöln.
„ Grün, Vikar in Münstereifel.
„ Hackenbroich, Vicar in Walberberg.
„ Hardung, Diakon im Erzb. Seminar in Cöln.
„ Hartmann, Caplan in Nievenheim.
„ Hartmann, Vikar in Rheydt.
„ Hellenthal, Subdiakon im Erzb. Seminar in Cöln.
„ Hetzer, Caplan in Bardenberg.
„ Heydgen, Caplan in Eilendorf.
„ Hillebrand, Caplan z. h. Mauritius in Cöln.
„ Hoch, Vicar in Hochkirchen.
„ Horn, Pfarrer z. h. Cunibert in Cöln.
„ Horst, Vikar in Weilerswist.
„ Hupperz, Vicar in Haaren.
„ Jagdfeld, Caplan z. h. Maria in der Schnurgasse zu Cöln.
„ Kausemann, Diakon im Erzb. Seminar zu Cöln.
„ Keller, Caplan in Aachen.
„ Keulen, „ z. h. Jakob in Aachen.
„ Klarwasser, Vikar zu Wallhorn.
„ Klein, „ in Barmen.
„ Klein, E., Subdiakon im Erzb. Seminar zu Cöln.
„ Klein, L., „ „ „ „
„ Klevekorn, Priester auf'm Haus Rath bei Düren.
„ Kloth, Pfarrer in Aachen.
„ Krautwig, Vicar in Odendorf.
„ Krumpen, „ in Ameb.
„ Küppers, Subdiakon im Erzb. Seminar in Cöln.
„ Kürten, „ „ „ „
„ Lennartz, „ „ „ „
„ Lentzen, Dr., Repetent „ „ „
„ Linz, Pfarrer z. h. Martin in Cöln.

Hr. Lutz, Subdiakon im Erzbischöfl. Seminar in Cöln.
„ Malmedie, Caplan z. h. Peter in Cöln.
„ Massonet, „ in Montjoie.
„ Mauel, Vikar in Eicherscheid.
„ Mevissen, Landdechant und Pfarrer in Storff.
„ Meyer, Domvikar in Cöln.
„ Müller, Domkapitular in Cöln.
„ Müller, Pfarrer in Rosellen.
„ Müller, Subdiakon im Erzb. Seminar zu Cöln.
„ Neuchelmann, Caplan z. h. Severin in Cöln.
„ Overrath, Pfarrer in Merheim.
„ Poll, „ in Giesenkirchen.
„ Poll, Vicar in Wevelinghofen.
„ Poll, „ in Keyenberg.
„ Prinz, „ in Friesheim.
„ Reifferscheid, Erzb. Gen. Vik. Sekretär in Cöln.
„ Richrath, Caplan in M. Gladbach.
„ Roberz, „ z. h. Maria im Kapitol zu Cöln.
„ Scherkenbach, Pfarrer in Waldbröl.
„ Schieffer, Caplan z. h. Maria im Kapitol zu Cöln.
„ Schlehbusch, Caplan in Eschweiler.
„ Schlenter, Vicar in Simpelvelt.
„ Schmitz, Pfarrer in Vaals.
„ Schmitz, Caplan und Lehrer am Jesuiter-Gymnas. in Cöln.
„ Schneider, Vicar in Havert.
„ Schöngen, „ in Etzweiler.
„ Schröder, Stud. theol. in Cöln.
„ Schwan, Vikar in Hambach.
„ Schwarz, Pfarrer z. h. Maria im Capitol zu Cöln.
„ Schwerzgen, Pfarrer in Aegidienberg.
„ Senden, Vicar in Körkempen.
„ Sieben, Pfarrer in Stommeln.
„ Sonnenborn, Vicar in Odendahl.
„ Stein, Caplan in Cornelimünster.
„ Stein, „ in Hückeswagen.
„ Stern, Vikar in Zülpich.
„ Stoff, Subdiakon im Erzb. Seminar zu Cöln.
„ Vieten, Pfarrer in Maria Lyskirchen zu Cöln.
„ Vogt. Seelsorger im Arresthause zu Cöln.
„ Vondendrisch, Kaplan in der Kupfergasse zu Cöln.

Hr. Vondenhoff, Kaplan in Pingsdorf.
„ Vonderbank, Pfarrer in Brauweiler.
„ Vonderbank, Erzbischöfl. Gen. Vik. Sekretär in Cöln.
„ Van Wahnem, Landdechant und Pfarrer in Kerpen.
„ Wasel, Subdiakon im Erzb. Seminar zu Cöln.
„ Weber, Caplan z. h. Columba in Cöln.
„ Weiler, Vicar in Zons.
„ Weitz, Dr., Präses im Erzb. Seminar zu Cöln.
„ Wirtz, Vicar in Rheinbach.
„ Wolf, Rector im Elend zu Cöln.

	Velin-Expl.	Druck-Expl.
Cöln: Hr. Renard u. Dubyen, Buchhändler . .	—	1
so wie für:		
Hr. Boesten, Ex-Pfarrer in Laurenzberg . .	—	1
„ Everz, Pfarrer in Steinfeld	—	1
„ Steven, „ in Sürdt	—	1
Cöln: Hr. Ritzefeld, Buchhändler	—	2
„ Hr. J. G. Schmitz, Buchhändler . . .	—	2
Derselbe ferner für:		
Hr. Herbertz, Kaplan in Odenthal . . .	—	1
„ Huisgen, General-Vikar u. Domdechant in Cöln	1	1
„ Jörissen, Vicar in Randerath . . .	—	1
„ Klein, Pet., Stud. Theol. in Bonn . . .	—	1
„ Krein, Pfarrer in Winterscheid . . .	—	1
„ Legrand, Vicar in Borbeck	—	1
„ Pesch, J. B., Pfarrer in Sindorf . . .	—	1
„ Plassmann, „ in Affeln . . .	1	—
„ Rademacher, Stud. theol. Cathol. in Bonn .	—	1
„ Schneider, Pet., Schul-Vikar in Vernich .	1	—
„ Schnorrenberg, Vikar in Heppendorf . .	—	1
„ Schumacher, kathol. Religionslehrer in Cöln .	—	1
„ Weiland, Vicar in Winterscheid . . .	—	1
„ Wittecken, „ in Hellenthal . . .	—	1
„ Wolfgarten, Schul-Vikar in Kirchtroisdorf	—	1
Cöln: Hr. Pet. Schmitz, Buchhändler . . .	—	1
Cösfeld: Löbl. Literar-Kommissions-Komtor . .	—	1
Düsseldorf: Hr. Schreiner, Buchhändler . .	—	1

	Velin. Expl.	Druck. Expl.
Erfurt: Löbl. Keyser'sche Buchhandlung . .	—	7
für:		
Hr. Hellrung, Pfarrer in Erfurt.		
„ Kachel, Vikarius „		
„ Kühn, Pfarrer „		
„ Manegold, Pfarrer „		
„ Merten, Vicarius „		
„ Roohe, Pfarrer „		
„ Würschmitt, Dechant „		
Frankfurth a. d. O.: Hr. Tempel, Buchhändler .	—	4
für:		
Hr. Birnbach, Pfarrer in Neuzelle in der Niederlausitz.		
„ Höferle, „ in Frankfurt a. O.		
„ Oswald, Kaplan in Neuzelle.		
„ Suchy, „ „		
Freyberg: Hr. Engelhardt, Buchhändler . .	1	—
Glogau: Hr. Heymann, „ . . .	—	1
Göttingen: Hr. Deuerlich, Buchhändler . .	—	6
für:		
Hr. Drössler, Pfarrer in Restenfelde.		
„ Kellner, „ in Rohrberg.		
„ Müller, „ in Kalteweser.		
„ Schütze, Kaplan in Heiligenstadt.		
„ Weissenstein, Kaplan in Kirchgandern.		
„ Zehrt, Pfarrer in Hohengandern.		
Grätz in Steyermark: Löbl. Ferstl'sche Buchhandlung	—	2
Leibzig: Hr. J. A. Barth, Buchhändler . .	—	12
„ Hr. Wienbrack, „ . . .	—	1
Lindau: Hr. Kranzfelder, „ . . .	—	1
Linz in Oestreich: Hr. Haslinger, Buchhändler .	—	3
München: Hr. Giel, Buchhändler	—	2
Münster: Coppenrath'sche Buch- u. Kunsthandlung	—	4
„ Hr. Deiters, Buchhändler . . .	—	3
„ Hr. Theissing, Buchhändler . . .	—	1
Derselben für:		

		Velin-Expl.	Druck-Expl.
Hr.	Balke, Assessor am General-Vicariat und Vicar am Dom zu Osnabrück	—	1
„	Beckmann, Vikar am Dom zu Osnabrück .	—	1
„	Bergmann, Dr. der Theologie zu Osnabrück .	—	1
„	Brockmann, Domkapitular und Professor zu Münster	—	1
„	Meinerding, Weltpriester zu Münster . .	—	1
„	Seling, erster Pfarrkaplan z. h. Johann in Osnabrück	—	1
Neuß:	Hr. Buchdrucker Schwann	10	—
	für:		
Hr.	Bommers, Pfarrer zu Neukirchen.		
„	Gruttorfer, Vikar zu Kaarst.		
„	Kemmerlings, Pfarrer zu Kleinenbroich.		
„	Krülls, Vikar zu Büderich.		
„	Lampenscherf, Lehrer am Collegium zu Neuß.		
„	Reistorff, Vikar zu Büttgen.		
„	Schröders, „ zu Glehn.		
„	Steffens, Rektor am Hospital zu Neuß.		
„	Viehoff, Pfarrer zu Heerdt.		
„	Willms, „ zu Capellen.		
Nürnberg:	Löbl. Stein'sche Buchhandlung . .	—	1
	für:		
Hrn.	Hölzer, erster Stadtkaplan u. Religionslehrer an dem Gymnasium und der Kreis-Gewerbsschule zu Nürnberg.		
Osnabrück:	Hr. Rackhorst, Buchhändler . .	—	3
Paderborn:	Hr. Buchhändler Wesener . . .	—	25
	für:		
Hr.	Brüggemeyer, G., Seminarist in Paderborn.		
„	Cron, K., Stud. theol.	„	
„	Drieselmann, A. „	„	
„	Fischer, Ign., „	„	
„	Fischer, W., Diakon	„	
„	Großheim, J., Stud. theol.	„	
„	Hartung, A., Theolog	„	
„	Helle, Kandidat der Theologie	„	
„	Hüllberg, Fr., Seminarist	„	

		Velin-Expl.	Druck-Expl.
Hr. Kesselschläger, C. A., Stud. theol. in Paderborn.			
„ Kienemans, Ludw.,	„		„
„ Klingebiel, Jos.,	„		„
„ Köhne, Th., Presbyter			„
„ Laubrunn, Joh., Seminarist			„
„ Leineweber, Pet.,	„		„
„ Löffler, C.,	„		„
„ Müller, C. W., Diakon			„
„ Mues, Aug.,	„		„
„ Niederstein, Joh.	„		„
„ Schubert, Fr. Bernh., Stud. theol.			„
„ Teipel, Fr., Diacon			„
„ Weber, Vikarius in Callenhardt.			
„ Wigand, Jos., Seminarist in Paderborn.			
„ Zengerling, Fr., Seminarist und Diakon in Paderborn.			
„ Zimmersbach, Carl, Diakon			„
Paderborn: Hr. Winkler, Buchhändler . . .		—	1
Prag: Hr. Borrosch u. André, Buchhändler .		—	2
Tübingen: Hr. Osiander, Buchhändler . . .		—	1
Wien: Hr. Carl Doll, Buchhändler		—	4
„ Hr. Gerold, „		—	6
„ Hr. Wimmer, „		—	2
Würzburg: Löbl. C. Etlinger'sche Sortiments-Buchhandlung		—	1

Nachtrag
zu Bisthum Trier, Dekanat Ehrang:

Trittenheim: Hr. Liehl, Pastor		—	1

Inhaltsanzeige.

Einleitung. §. 1 — 44. Seite.

§. 1. Vorerinnerung 1

§. 2. A. Begriff von christkatholischer Moraltheologie. a) Begriff von Theologie 2

§. 3. b) Begriff von Moraltheologie 3

§. 4. c) Begriff von christlicher Moraltheologie . . . 8

§. 5. d) Begriff von christkatholischer Moraltheologie . . 9

§. 6. Christkatholische Moral als Wissenschaft 10

§. 7. B. In welcher Methode muß die christkatholische Moraltheologie abgehandelt werden? 14

§. 8. a) Welches ist die Erkenntnißquelle derselben? . . . 14

§. 9 — 11. aa) Ist der praktische Theil der Lehre Christi die Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie? . . 17

aaa) Sind die ausdrücklichen praktischen Vorschriften Christi die Erkenntnißquelle derselben? 18

§. 12 — 14. bbb) Sind die praktischen Vorschriften Christi, wie sie zwar nicht ausdrücklich und direkt, aber doch einschließlich gegeben sind, die Erkenntnißquelle derselben? 30

§. 15 — 17. Ueber einige andere Angaben von Erkenntnißquellen der christlichen Moraltheologie 36

Seite.

§. 18. Ob die Vernunft solche Quelle sei? 47

§. 19. bb) Sind die theoretischen Lehren des Christenthums die Erkenntnißquelle? und ist diese Erkenntnißquelle zuverlässig? 53

§. 20 — 22. b) Wie lassen die einzelnen christkatholischen Morallehren aus ihrer Quelle sich herleiten? 59

§. 23. Ueber das oberste Moralprinzip und seine Möglichkeit 76

§. 24. Weise der Auffindung desselben 84

§. 25. 1) Kann die Sinnlichkeit dasselbe aufstellen? . . . 87

§. 26. 2) Kann die praktische Vernunft dasselbe aufstellen? . 93

§. 27. Herleitung des obersten Prinzips der christlichen Moral 97

§. 28. Ist die gefundene Vorschrift geeignet, als oberstes Prinzip der christlichen Moral zu dienen? 105

§. 29. Unser Moralprinzip ist eine wahrhaft christliche Vorschrift 106

§. 30. Es hat eine materiale und eine formale Seite . . 109

§. 31 — 32. Ist die gefundene Vorschrift erschöpfend? . . 111

§. 33. Ist sie als wahrhaft verbindende Sittenvorschrift erweislich? 119

§. 34. a) Ueber die Vorschrift, in so weit sie nothwendige Zwecke setzt und pflichtdiktirend ist 120

§. 35 — 38. b) Ueber die Vorschrift, in so weit sie rathend ist 127

§. 39. Ueber das blos Erlaubte und sittlich-Gleichgültige . 138

§. 40. Eintheilung der christkatholischen Moral. 140

§. 41 — 43. Verhältniß der christkatholischen Moral a) zu den andern Zweigen der christkatholischen Theologie . . 150

b) zur protestantischen und überhaupt zur akatholischen Moral 154

c) zur Moralphilosophie 155

d) zur Religionsphilosophie 164

§. 44. Zusammenstellung der bisher gefundenen christlich-moralischen Begriffe 169

Erster Theil. Religionslehre.

Erster Abschnitt. Von den allgemeinen Vorschriften des Verhaltens gegen Gott.

Seite.

§. 45—46. Pflicht des Wohlgefallens an Gott 171

§. 47. Zerlegung der Vorschrift des Wohlgefallens an Gott 177

§. 48 — 51. Anbetung Gottes 179

§. 52 — 54. Ehrfurcht vor Gott 186

§. 55 — 57. Demuth vor Gott 192

§. 58 — 60. Gehorsam gegen Gott 198

§. 61 — 64. Dankbarkeit gegen Gott 205

§. 65 — 68. Liebe zu Gott 212

§. 69 — 72. Glauben an Gottes Wort 227

§. 73 — 75. Hoffnung auf das von Gott verheißene Gute . 246

§. 76 — 77. Furcht vor den Strafen Gottes 256

§. 78 — 80. Vertrauen auf Gott 263

§. 81 — 83. Billigung der Einrichtungen und Fügungen Gottes 277

§. 83. Ergebung in den Willen Gottes 280

§. 84 — 86. a) Religiöse Geduld. 283

§. 87 — 89. b) Religiöse Genügsamkeit 290

§. 90. Ueber den sogenannten himmlischen Sinn 296

§. 91 — 94. Bittgebet 299

§. 95. Zusatz zur Lehre über das Bittgebet 320

§. 96. Beschluß der Lehre über die allgemeinen Pflichten der innern Gottesverehrung 323

§. 97. Aeußeres Verhalten gegen Gott 333

§. 98 — 99. Empfang der Sakramente 335

§. 100 — 101. Theilnahme am Meßopfer 337

§. 102 — 104. Theilnahme an gottesdienstlichen Versammlungen 340

§. 105 — 106. Feier des Sonntags und der kirchlichen Festtage 351

§. 107 — 108. Ueber andere angebliche Gründe zur äußern Gottesverehrung und andere Akte derselben . . . 358

§. 109. Allgemein pflichtwidrige Handlungen gegen Gott . . 368

Zweiter Abschnitt. Von den besondern Vorschriften des Verhaltens gegen Gott.

Seite.

§. 110. Ob es besondere Pflichten gegen Gott gebe? . . 375

§. 111—114. Besondere Pflichten des geistlichen Standes gegen Gott 376

§. 115. Besondere Pflicht gegen Gott in Ansehung des Ehestandes 387

§. 116—117. Glaubens- oder Religionsbekenntniß als Pflicht gegen Gott 388

§. 118—120. Der Eid als religiöser Akt 395

§. 121—122. Gelübde 407

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

§. 1.

Vorerinnerung.

Wer eine Wissenschaft erwerben will, hat um dieses seines Zweckes willen vor Allem eine Vorstellung von dem Gegenstande nothwendig, die ihn leite; und will er die Wissenschaft in ihrer Vollkommenheit erlangen oder gar dieselbe vortragen, so muß diese Vorstellung von ihr möglichst vollkommen sein, um an ihr mit Sicherheit mindestens ermessen zu können, was zu ihr gehöre und was nicht. — Um alsdann den Inhalt der Wissenschaft vollkommen und mit Sicherheit zu erreichen, bedarf es mindestens auch noch der Reflexion über die Art und Weise, zu demselben zu gelangen. Die Rücksicht auf den Begriff der Wissenschaft und die andere auf die Methode, wie dieselbe zu gewinnen sei, sind aber auch offenbar die Hauptrücksichten, welche man beim Eingange zu nehmen hat; und somit wird das Hauptgeschäft dieser unserer Einleitung in die christkatholische Moraltheologie in der Beantwortung der beiden Fragen bestehen:

A. Was ist die christkatholische Moraltheologie?

B. In welcher Methode muß sie behandelt werden?

§. 2.

A. Begriff von christkatholischer Moraltheologie.

Der Begriff unserer fraglichen Wissenschaft ist offenbar ein zusammengesetzter und kann nicht klar gefaßt werden, ohne daß man nacheinander die einzelnen Merkmale klar auffaßt, welche die Worte hier vertreten; wir müssen daher angeben:

a) Was ist die Theologie?
b) Was ist die Moraltheologie?
c) Was ist die christliche Moraltheologie?
d) Was ist die christkatholische Moraltheologie?

Ueber a. — Theologie ist im allgemeinen Sprachgebrauche, der einzigen im Eingange der Wissenschaft zugänglichen und sicheren Quelle des Begriffes: die Wissenschaft oder wissenschaftliche Erkenntniß (Lehre) von Gott, nämlich von seinem Sein, seinen Beschaffenheiten und seinen Verhältnissen zur Welt überhaupt und zum Menschen insbesondere. Der Nachweise der Vollständigkeit und Abgemessenheit dieses Begriffes glauben wir uns überheben zu können, da man dieselbe anderswo bereits vollständig geliefert findet *).

§. 3.

Ueber b. Die Moraltheologie gehört dem Worte nach zur gesammten Theologie, und auch vom allgemeinen Sprachgebrauche wird sie als dazu gehörig anerkannt.

Sie kann als Theil derselben angesehen werden. Faßt man nämlich die §. 2 gegebene Erklärung von Theologie im weitesten Umfange auf, so sieht man bald, daß die Theologie danach in einem ihrer Theile zwei ganz verschiedene

*) Man sehe diese Nachweise bei Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie. Th. 1. S. 27—8.

Zweige des menschlichen Wissens umfasse, in jenem Theile nämlich, in welchem sie ein Inbegriff von Erkenntnissen über das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt und zum Menschen insbesondere sein soll. Hiebei läßt sich nämlich an das stehende Verhältniß denken, — aber auch an das wechselnde und dem Willen der vernünftigen Wesen (insbesondere der Menschen) unterliegende Verhältniß, welches diese hervorzurufen, zu befestigen und zu vervollkommnen, rücksichtlich aufzuheben haben. Denkt man an jenes Verhältniß in der erstern Bedeutung, an das stehende Verhältniß Gottes zur Welt sowohl überhaupt als im Besondern zum Menschen, als bloßen Gegenstand der Erkenntniß, dann macht der Inbegriff der Erkenntnisse über dasselbe einen Haupttheil der Dogmatik oder der dogmatischen Theologie aus, und in Verbindung mit der Lehre über Gott an sich die gesammte dogmatische Theologie. — Denkt man aber an jenes Verhältniß in der zweiten Bedeutung, an das von dem menschlichen Willen abhängige Verhältniß (an das moralische), wie er es erst verwirklichen soll, so hat man an dem Inbegriffe der Erkenntnisse (Lehren) darüber die sogenannte Moraltheologie, welche also dann ganz richtig neben der Dogmatik als eigentlicher Theil der Theologie angesehen werden müßte, und, wie sich ohne Weiteres ergiebt, mit der Dogmatik die gesammte Theologie ausmachen würde.

Man nennt sie aber auch Theologie wegen ihrer Entstehung auf dem Grunde der dogmatischen Theologie. Man denkt sich dann das in Frage gestellte Verhältniß Gottes zur Welt als das Verhältniß, wie es durch die unveränderliche Wesenheit Gottes und das Wollen der Menschen wirklich geworden ist; somit wäre eigentlich die oben erklärte Theologie die sogenannte dogmatische Theologie allein, so daß es außer ihr keine andere gäbe. Diese Theologie, sagt man ferner, kann einen doppelten Zweck ha-

ben; entweder hat sie bloß die Erwerbung der Erkenntniß über Gott, sein Verhältniß zur Welt überhaupt und zum Menschen insbesondere zu ihrem Zwecke, ist sich selbst gleichsam Zweck, oder sie sucht aus dieser Erkenntniß zu zeigen, was für Gemüthsstimmungen und Gesinnungen der Mensch nun gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen und in Ansehung der Dinge dieser Welt in sich haben, und wie er handeln solle; kurz: in welches Verhältniß der Mensch bei solcher Erkenntniß sich zu setzen habe zu Gott und zur Welt. In diesem Falle dient die dogmatische Theologie der Moral zur Grundlage, und diese wird wegen solcher Verbindung mit der dogmatischen Theologie dann eine theologische Moral, oder wiederum Moraltheologie genannt. Faßt man daher den Begriff der Theologie in dem zuletzt berücksichtigten engern Sinne, dann tritt die Moraltheologie zur Dogmatik und allein so geltenden Theologie in das Verhältniß der angewandten Wissenschaft zur reinen Wissenschaft, und könnte recht füglich so eine angewandte, wie die Dogmatik eine reine Theologie heißen. Solche Beziehung auf Anwendung der Dogmatik liegt auch schon entfernter in Absicht, wenn man diese erstrebt, wie denn die Menschen ihre Erkenntnisse immer nur zu irgend einem Zwecke suchen können, mindestens nur suchen sollten. — Man nennt auch wohl häufig eine Moral Moraltheologie, weil man unter ihr einen Inbegriff von Gott selbst geoffenbarter moralischer Lehren versteht. Was aber hievon zu halten sei, wird sich unten von selbst ergeben.

Die Moraltheologie in der erstern Bedeutung ist: ein Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das von dem Menschen abhängige und von ihm zu bildende Verhältniß zwischen Gott und der Welt überhaupt und dem Menschen insbesondere; — in der anderen Bedeutung ist sie: ein Inbegriff von

Erkenntnissen (Lehren) über das vom Menschen zu bezweckende Verhalten seiner gegen Gott, gegen die Menschen und in Ansehung der Dinge dieser Welt, auf den Grund der theologischen Lehren von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und insbesondere zum Menschen; — nach beiden Erklärungen bildet die Moraltheologie stets die praktische Theologie, weil sie eine Richtschnur und Gesetze für das praktische Leben auf theologischem Standpunkte zum Gegenstande und zum Zwecke hat.

Man könnte so auf den Gedanken kommen, eine doppelte Moraltheologie zu unterscheiden; eine solche, die neben der dogmatischen Theologie existirte, und mit ihr die gesammte Theologie umfaßte, und eine solche, welche die Zwecke umfaßte, die in Folge der Lehren der Theologie (Dogmatik) dem Menschen gesetzt seien, so daß, wie es scheint, nach dem verschiedenen Umfange, welchen man der eigentlichen Theologie gäbe, die Moraltheologie jedesmal eine wesentlich andere würde; — allein die Sache kommt, wie wir bald sehen werden, bei solcher Vorstellung am Ende doch auf dasselbe hinaus, weil auch die der Dogmatik scheinbar koordinirte Moraltheologie aus der Dogmatik geschöpft werden muß, und weil das vom Menschen zu bezweckende Verhalten gegen Gott, gegen die Menschen und in Ansehung der Dinge der Welt, zusammenfällt mit dem von dem Menschen zu verwirklichenden Verhältnisse zwischen Gott und der Welt und der Menschheit insbesondere.

Statt der Bezeichnung Moraltheologie kommt, wie schon angedeutet ist, auch die Bezeichnung theologische Moral als gleichbedeutend vor; auch heißt sie in Annäherung zur letztern Bezeichnung theologische Sittenlehre, oder Ethik, theologische Pflichten- und Tugendlehre u. drgl. Je nachdem man die Erklärung von Theologie (siehe a) in dem weitern oder engern Sinne

auffaßt, ist die eine oder die andere dieser Bezeichnungen passender; faßt man die Erklärung von Theologie im weitern Sinne, so ist die Benennung Moraltheologie am angemessensten, — im andern Falle ist jede der übrigen Bezeichnungen anpassender; jedoch nimmt der Sprachgebrauch auf diese und andere feinere Unterscheidungen keine Rücksicht *). — Der Ausdruck praktische Theologie ist in beiden Fällen gleich passend, obwohl der Name Moraltheologie der gebräuchlichste ist **). — Minder pas-

---

*) Zwischen Moraltheologie und theologischer Moral haben Einige noch ganz anders distinguiren wollen, wie z. B. Mutschelle in seinem Werke: Moraltheologie oder theologische Moral, München, 1801; — er nennt Moraltheologie eine auf Moral gegründete oder sich darauf beziehende Theologie, und denkt dann unter theologischer Moral, was auch wir so heißen. Vergl. das. §. 1. — Allein schon der Titel des Buchs kündigt es laut an, daß selbst Mutschelle auf diese von ihm vorgebrachte Distinktion nicht viel hielt. Zu dieser Distinktion, die übrigens allem Sprachgebrauche zuwider ist, kam Mutschelle offenbar durch den Geist der kantischen Philosophie, die auch sein Standpunkt war, und wornach die wahre Gotteserkenntniß (Theologie) fußen sollte auf der Moral, so daß nunmehr, seitdem das Irrige der kantischen Ansicht zureichend erkannt worden ist, auch noch sogar der Grund wegfällt, den Mutschelle einzig haben konnte, als er so unterschied. — Aehnlich mit Mutschelle definirt auch Schmid, Joh. Wilh., die Moraltheologie; siehe dessen: Moral, wissenschaftlich bearbeitet, Vorrede S. XVII, nebst dessen: Lehrbuch der theologischen Moral, Vorrede S. VI. — Ueber das Irrige der zu Grunde liegenden kantischen Ansicht vergl. Hermes, philosoph. Einl. u. s. w. S. 414 u. folg. Ausg. 1.

**) Jedoch muß man diese Bezeichnung dann auffassen in Analogie mit der Bezeichnung praktischer Philosophie; denn man versteht häufig unter der praktischen Theologie (vergl. v. Drey's Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, §. 73—74) eine Anleitung über die Art und Weise, wie der Theologe sein Wissen vom Christenthum in der Kirche und auf

send ist die Bezeichnung unseres Gegenstandes als einer theologischen Pflichten- und Tugendlehre, wenigstens im Eingange zur Wissenschaft, weil es daselbst noch problematisch bleiben muß, ob dem Verhalten des Menschen gegen Gott u. s. w. auch Pflichten vorgezeichnet seien, und ob nicht noch mehr als Pflichten, und ob in diesem Verhalten dann auch die Tugend, wie die Untugend und das Laster gefunden werden könne; ohne ein Weiteres vorher hierüber erkannt zu haben — also im Eingange der Wissenschaft — muß hier ein verschiedentliches innere und äußere Verhalten des Menschen gegen Gott bei so oder anders beschaffener Erkenntniß für möglich erachtet werden, gleichviel, ob es ein sittlich nothwendiges ist oder nicht.

Der Name Moral, Ethik oder Sittenlehre ist der anpassendste an sich wegen der umfassendern Bedeutung, welche die erstern Worte bei den Alten (z. B. bei Cicero und Aristoteles) und bei uns haben; — und es bedarf wohl keiner besondern Nachweise, daß dabei nur entfernt, und gewöhnlich gar nicht, an die eigentliche nächste Bedeutung gedacht werde, an das blos äußere Verhalten, welches den Regeln des geselligen Umganges angemessen erscheint und Anstand heißt (mos, ἔθος); hieran denken wir beim Gebrauche der Worte Moral und Sittenlehre zunächst gar nicht. Doch wollen wir anmerken, daß bei einem Moralisten eine dreifache Bedeutung des Wortes Moral und Sittenlehre angetroffen werde, worunter auch die zu-

---

sie anwenden soll. Diese Anleitung ist aber (wie auch v. Drey richtig bemerkt) nicht mehr Theologie, weil sie nichts Neues mehr über Gott und göttliche Dinge lehrt, so daß sie nur in höchst uneigenthümlichem Sinne als praktische Theologie bezeichnet werden könnte. Noch willkührlicher und unpassender hat Nitzsch in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1830, Heft 3, S. 731 der Wissenschaft von der unmittelbaren Leitung des kirchlichen Lebens den Namen der praktischen Theologie gegeben.

letzt angegebene erscheint. »Im weitesten Sinne«, sagt nämlich Cannabich in der Kritik der praktischen christlichen Religionslehre, Th. 1, S. 10, »umfaßt die »Sittenlehre alle Pflichten, sowohl die gegen Gott, als die »gegen sich und andere Menschen und gegen die Geschöpfe; »im engern Sinn enthält sie bloß die Pflichten gegen uns »und Andere; im engsten Sinne begreift sie die gesellschaft»lichen (konventionellen) Pflichten (?) des Schicklichen, An»ständigen und Löblichen in sich, und da ist sie Anstands»lehre, Klugheitslehre, Lebensweisheitslehre.« — Mehrere Moralisten führen richtiger diese Bedeutung als die etymologische mit an. Die Alten nannten das nun als Moral Bezeichnete auch wohl Biotik, Lebensweisheit, Wissenschaft des Lebens, des göttlichen Lebens u. s. w.

§. 4.

Ueber c. Was ist christliche Moraltheologie? — Die gesammte Theologie, die Moraltheologie eingeschlossen, heißt bald eine rationale, bald eine positive, je nachdem sie aus reiner Vernunft geschöpft wird, oder aus faktisch gegebenen, positiven Erkenntnißquellen; es bedarf keiner Nachweise, daß die hier fragliche Theologie und Moraltheologie eine positive zu nennen sei und aus geschichtlich vorliegenden Quellen schöpfe. — Die positive Theologie ist aber so verschieden, als diese positiven Erkenntnißquellen oder die Weisen und Grundsätze verschieden sind, wonach sie benutzt werden, und als danach die verschiedenen religiösen Korporationen sich von einander unterscheiden. So giebt es eine jüdische, eine christliche, eine muhamedanische Theologie u. s. w. Wir haben es mit der christlichen zu thun, die so zubenannt ist, weil sie aus dem, was Christus als übernatürliche göttliche Offenbarung gelehrt hat, entnommen ist.

Die christliche Moraltheologie ist dann:

ein Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das von dem Menschen nach der Lehre Christi zu verwirklichende Verhältniß zwischen Gott, der Welt überhaupt und dem Menschen insbesondere; oder:

ein Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das Verhalten des Menschen gegen Gott, gegen sich und Andere und in Ansehung der Dinge dieser Welt, wie es beschaffen sein soll nach der Lehre Christi.

Statt der Bezeichnung christlicher Moraltheologie und christlicher theologischer Moral und Sittenlehre, spricht man gemeiniglich nur von christlicher Moral oder Sittenlehre schlechthin ohne den Zusatz: theologische oder Theologie; dies kommt daher, daß es allgemein bekannt ist, wie die Lehre Christi Gott zu ihrem Hauptgegenstande habe und alles Andere nur in Beziehung auf Gott.

§. 5.

Ueber d. Was ist nun christkatholische Moral? — Die christkatholische Moral würde unter den vielen sogenannten christlichen diejenige sein, welche aus den Erkenntnißquellen des katholischen Christenthums entnommen wäre, oder welche zur Quelle hätte, was das in der katholischen Kirche bestehende mündliche Lehramt für Lehre Jesu Christi und für richtig daraus hervorgehende Erkenntniß erklärt.

Zwar ist es nicht gewöhnlich, von einer katholischen Moral, im Gegensatze zur Moral anderer Konfessionen zu sprechen; daß aber diese Unterscheidung nicht grundlos sei, wird sich unten zeigen. — Die christkatholische Moral ist darnach:

ein Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das angemessene Verhalten des Menschen ge-

gen Gott, gegen die Menschen und in Ansehung der Dinge dieser Welt, hergeleitet aus der Lehre Christi, wie sie in den Erkenntnißquellen des Katholizismus daliegt und die katholische Kirche sie daraus entnimmt; oder: ein Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das vom Menschen zu verwirklichende Verhältniß zwischen Gott und der Welt überhaupt und der Menschheit insbesondere, nach den Grundsätzen der Lehre Christi, wie sie in den Erkenntnißquellen u. s. w., wie oben.

Anmerkung. Was die Begriffsbestimmungen in diesen Dingen betrifft, welche bei andern Theologen vorkommen, so ist bekannt, daß die Alten nicht viel mit Aufstellung von Definitionen, auch nicht viel um wissenschaftliche Form überhaupt sich bekümmerten; die neuern sind darin nicht selten zu nachlässig, nehmen auch mitunter Mancherlei in die Erklärung auf, was gar nicht hineingehört.

§. 6.

Christkatholische Moral als Wissenschaft.

Die Moraltheologie kann, wie jeder Zweig der Theologie, in einer wissenschaftlichen, aber auch in einer unwissenschaftlichen mehr populären Form erscheinen. Wird indessen von Theologie ohne Beisatz gesprochen, so denkt man stets an einen Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnisse, und so an eine wissenschaftliche und vollkommene Theologie selbst; — so unterscheidet man auch im allgemeinen Sprachgebrauche eine theologische Sittenlehre von jeder andern, wie sie etwa in Katechismen, in Erbauungsbüchern u. drgl. vorgetragen wird. Der Bildung des Theologen — und damit auch unserm Zwecke und Standpunkte — kann nur die wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Sittenlehren genügen, und daher kommt für uns die christkatholische Mo-

ral nur als Wissenschaft in Betracht. Wenn wir die Wissenschaft der Moral zum Zwecke haben, dann beabsichtigen wir:

1) Die christliche Moraltheologie vollständig zu besitzen; d. h. dann wollen wir nicht bloß dasjenige kennen lernen, was nach der Lehre Christi hier oder dort in dieser oder jener Lage zu thun sei, sondern alle Regeln, deren Beobachtung zu einem wahrhaft christlichen innern und äußern Verhalten nöthig ist, sollte auch das Christenthum dieselben nicht ausdrücklich als solche Regeln bezeichnet haben. Daß wir auf diesen Punkt Gewicht legen müssen, wird wohl Jeder uns einräumen. Außer dem Zwecke der Wissenschaft erfordert es nun aber auch noch der Zweck des Lebens, zu welchem man das Studium der Moraltheologie betreibt, daß wir dieselbe in ihrer Vollständigkeit zu gewinnen suchen, und am wichtigsten ist diese Vollständigkeit für den Seelsorger. Die Wissenschaft erfordert

2) Gründlichkeit und Zuverläßigkeit. Diese beiden Beschaffenheiten der Erkenntnisse sind nämlich einander ganz korrelat; denn dadurch, daß wir jede Sittenlehre bei ihrem Entstehen in ihrer Grundlage auffassen, erringen wir zugleich die größte Zuverläßigkeit, wenn anders die Grundlage und ihr Gebrauch zuverläßig ist; und dadurch, daß wir nach Zuverläßigkeit in den einzelnen Lehren streben, werden wir unfehlbar auf die Begründung derselben zurückgeworfen, müssen also Gründlichkeit zugleich suchen. Wie nothwendig für die Wissenschaft beide — die Gründlichkeit und die Zuverläßigkeit — seien, ist ohne Weiteres klar; daß aber dieser Bestandtheil der Wissenschaftlichkeit, die Gründlichkeit nämlich, auch in anderer Beziehung für die Moral von großer Wichtigkeit sei, wird man am besten einsehen, wenn man auf die natürliche sittliche Verfassung der Menschen sieht, und auf die unabsehbaren Folgen, welche aus dem sittlichen Verhalten für Zeit und Ewigkeit entsprin-

gen, wie uns das Christenthum lehrt. Die Schwachheit des Menschen wird ihn oft und immer leichter sich lossagen lassen von seinem schuldigen Verhalten, je weniger gründlich und sicher seine Erkenntniß über seine Schuldigkeit ist; und wie sollte derjenige Andere in Sachen ihres christlichen Verhaltens gründlich überzeugen können, der selbst nicht die gründlichste Ueberzeugung darin besitzt? Der Seelsorger namentlich muß die in jeder Hinsicht, am meisten aber hinsichtlich der Gründlichkeit und Zuverläßigkeit vollkommenste Moral besitzen; er soll das Vorbild seiner Heerde sein in Befolgung der christlichen Lehren; er soll sie lehren und von ihnen überzeugen; er soll die Unwissenden, die Zweifler, die Irrenden, die Schwankenden und Versunkenen zur genauen und festen Erkenntniß und zur bereitwilligen und pünktlichen Beobachtung der christlichen Sittenlehren anleiten; wie aber wäre alles dies, und wie wäre nur etwas davon möglich, wenn sie nicht in ihm selbst zuvor mindestens als Gegenstand der Erkenntniß zur vollkommensten und gründlichsten Ueberzeugung würde? Nur diejenige Ueberzeugung ist hier wie überall vollkommen und gründlich, die eine nothwendige ist; diese auf abgenöthigter Einstimmung beruhende Ueberzeugung muß auch unser Zweck sein; ohne sie sind wir dem Wechsel der Winde und Stürme schonungslos ausgesetzt, welche die Leidenschaften in unserem Innern herbeiführen und welche die Schmeicheltöne äußerer Lockungen noch anmuthiger machen und stärken.

3) Klarheit oder Bestimmtheit, rücksichtlich Deutlichkeit oder die vollkommenste Bestimmtheit der Erkenntnisse. — Schon damit wir überall zuverläßige und gründliche Erkenntnisse erlangen, ist die Klarheit derselben nothwendig; denn wer nicht genau und bestimmt den Inhalt einer Lehre faßt, wie soll der sich überzeugen können von ihrer innern Wahrheit? — Aber auch wieder wie gefährlich ist es nicht für das Leben, wenn die Erkenntnisse

in den wichtigsten Angelegenheiten desselben unbestimmt sind? Wie leicht ist es da, schiefen Gebrauch von der Erkenntniß zu machen, Andere und sich selbst in Irrthum zu führen? Dunkle, unbestimmt ausgeprägte Erkenntnisse können auch nur dunkle, unbestimmte Erinnerungen erzeugen, und so muß dann das Leben um so schwieriger nach den Morallehren zu reguliren sein, je mehr die Erinnerungen an die einmal erkannten Lehren für das Leben nothwendig sind, und je eher unbestimmte Erkenntnisse sich ganz und gar aus dem Gedächtnisse verlieren. — Endlich kommt noch als Anforderung der Wissenschaft hinzu:

4) Die strengste Ordnung, der innigste Zusammenhang der Lehren. Daß auch sie für die Zuverläßigkeit wesentlich sei, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß sehr häufig deßhalb eine Lehre nicht einleuchtend und überzeugend werden kann, weil sie aus ihrer natürlichen Ordnung oder aus ihrem wahren Zusammenhange mit den übrigen Lehren herausgerissen ist, mit denen sie Verbindung hatte, und in denen alle Bedingungen der Ueberzeugung schon dargebracht waren. — Außer diesem hat auch die Ordnung noch vielfache andere Wichtigkeit, nämlich daß sie die Klarheit und Bestimmtheit in der Auffassung der Lehren befördert, daß sie das Gedächtniß sehr unterstützt in der Uebersicht über das Ganze; daß sie die Weitschweifigkeiten und Wiederholungen von der einen Seite vermeiden macht, von der anderen aber die Erreichung der Vollständigkeit befördert und der Wissenschaft Schönheit der Form verleiht.

Die Ordnung, wovon die Rede ist, ist eine doppelte, eine äußere und eine innere. Die äußere Ordnung erheischt, daß alles dasjenige an derselben Stelle vorkomme, was gleicher Art ist; die innere, daß jede Lehre an der Stelle vorkomme, wo der Beweis für sie auf dem kürzesten Wege möglich und einleuchtend wird. Letztere Ordnung ist offenbar bestimmend für die erstere.

Diejenige Lehre oder derjenige Inbegriff von Lehren über das christkatholisch Sittliche, welcher die hier näher beschriebenen Eigenschaften, die Vollständigkeit, Gründlichkeit der Einsicht, Klarheit und strenge Ordnung besitzt, heißt Wissenschaft der christkatholischen Moral, die Form desselben heißt System, und das Verfahren nach derselben Wissenschaftlichkeit und wissenschaftliches oder methodisches Verfahren. Daß wir nun auf Wissenschaftlichkeit in der christkatholischen Moral dringen, wird man nach dem Gesagten wohl vernünftig finden und in diesem Ringen daher nicht jene Kleinlichkeiten mehr erkennen, die man wohl nur darin hat sehen wollen.

Hiernach erhält unser oben §. 5 aufgestellter Begriff für uns diese bestimmtere Form:

»Die christkatholische Moral ist ein systematischer, d. i. vollständiger, streng geordneter Inbegriff klarer, gründlicher und zuverlässiger Erkenntnisse (Lehren) über das Verhalten des Menschen gegen Gott, gegen die Menschheit und in Ansehung der Dinge dieser Welt, entnommen aus dem, was das im katholischen Christenthume bestehende mündliche Lehramt für Lehre Christi und daraus richtig hervorgehende Erkenntniß erklärt«; oder

»ein systematischer Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das vom Menschen zu verwirklichende Verhältniß zwischen Gott und der Welt und dem Menschen insbesondere, entnommen aus dem ꝛc.«

§. 7.

B. In welcher Methode muß die christkatholische Moral abgehandelt werden?

Sobald man die Lösung der Frage nach der Methode, worin eine Wissenschaft zu konstruiren sei, versucht, findet man sich auch sofort angewiesen, nach dem gleichsam gei-

stigen Orte zu fragen, wo das Materiale derselben zu suchen sei, kurz nach der Erkenntnißquelle der Wissenschaft; ist ja auch die Frage nach der Methode, die Wissenschaft zu konstruiren, im Grunde genommen, einerlei mit der Frage nach dem Wie des Gebrauches der Materialien oder der Quelle derselben. Also

§. 8.

a. Welches ist die Erkenntnißquelle der christkatholischen Moral?

Weil das Verhalten des Menschen, was die christkatholische Moral zu ihrem Inhalte hat, aus den Lehren Christi erkannt werden soll, die ein positiv Gegebenes und geschichtlich Hinterlassenes sind: so ist damit bereits auf eine Quelle für unsere Wissenschaft hingewiesen; sie ist offenbar die Lehre Christi und zwar, wie das katholische Christenthum selbige darstellt. Und weil wir nur die christkatholische Moral erzielen, so ist diese Lehre Christi, wie das katholische Christenthum dieselbe bekennt, auch zugleich — mindestens allem Anscheine nach — die einzige Quelle, und in der That die einzige, in so fern die Lehre Christi nicht selbst auf eine andere Erkenntnißquelle verweiset, die außer dem positiven Christenthume liegt, und in so fern es nicht selbst uns anweiset, auch aus dieser Quelle zu schöpfen.

Das katholische Christenthum schöpft die Lehre Christi aus der h. Schrift und Tradition an der Hand des in der katholischen Kirche bestehenden und anerkannten unfehlbaren mündlichen Lehramtes, aber aus nichts Anderm. Sollte nun noch etwas außer diesen einzigen Erkenntnißquellen des katholischen Christenthums die Erkenntnißquelle für die Sittenlehre desselben sein, so dürfte immer nur an ein Solches gedacht werden, was nach der Lehre der katholischen Kirche von Christus als wahre theologische Lehre anerkannt worden ist; alles Solche ist aber im katholischen Systeme

dann auch Lehre Christi selbst und kommt nun als solche in Betracht. Würde etwas Anderes, nicht so Anerkanntes, als Quelle zugezogen, so würden wir nicht mehr die reine christkatholische Moral erhalten, sondern eine gemischte, so verschieden gemischt, als die hinzugezogenen Quellen verschieden wären. So wenig es daher außer Bibel und Tradition, wie das mündliche Lehramt in der katholischen Kirche daraus schöpft, noch eine andere Quelle der christkatholischen Glaubenslehre giebt, so wenig giebt es noch eine andere für die christkatholische Sittenlehre.

Damit ist aber über eine weitere, sehr wichtige Frage noch nicht mitentschieden; sie ist diese:

»Ist die gesammte Lehre Christi die Quelle der christkatholischen Moraltheologie, oder ist es nur ein Theil derselben und welcher dann?«

Die Lehre Christi ist nämlich von einem zweifachen Inhalte, einem theoretischen und einem praktischen; einmal ist sie, wie sie daliegt, ein Inbegriff von Lehren über Gott und sein gegebenes Verhältniß zur Welt überhaupt und zur Menschenwelt insbesondere; das andere Mal ein Inbegriff von (praktischen) Vorschriften, die das vom Menschen zu realisirende Verhältniß zwischen Gott und der Welt, sowohl überhaupt als insbesondere zur Menschenwelt, — oder auch das angemessene Verhalten bezeichnen, welches der Mensch beobachten soll gegen Gott, gegen die Menschheit und in Ansehung der Dinge der Welt. Unsere Frage wird ihre Beantwortung finden, wenn wir über diese beiden Theile der Lehre Christi im Besondern fragen; und weil der Anschein am meisten für die praktischen Vorschriften spricht, und was mit ihnen in eine Klasse zusammengestellt werden kann, so fragen wir:

aa) Sind die praktischen Vorschriften in der Lehre Christi die Erkenntnißquelle der christkatholischen Moral?

bb) Sind die theoretischen Lehren Christi diese Quelle?

cc) Sind theils jene, theils diese solche Quelle?

Man könnte glauben, es sei diese Theilung der Frage und es seien die drei hier gestellten Theilfragen unnütz, indem wir jedenfalls nur die Sittenlehre Christi zum Zwecke haben, wobei es nämlich ganz nutzlos sei, zu fragen und zu wissen, ob gerade dieser oder jener Theil der christlichen Lehre ihre Quelle sei; auch sei es offenbar, daß die ganze Lehre Christi dahin gehöre. — Wer aber weiß, wie wichtig die möglichst genaue Bestimmung der eigentlichen Erkenntnißquelle für jede Wissenschaft sei, wird nicht so glauben; — diese Bestimmung gewinnt zudem an ihrer Wichtigkeit mit der Wichtigkeit der Wissenschaft und erreicht unläugbar den höchsten Grad derselben in der Sache des Christenthums. Und weil einmal die Lehre Christi zwei Theile enthält, welche zu dem sittlichen Verhalten des Menschen sichtbar in ganz verschiedenem Verhältnisse stehen, so ist diese Theilung der Frage eben so nahe gelegt, als ihre Beantwortung von großem Einflusse auf die Bestimmung der Methode sein muß, worin die Wissenschaft zu konstruiren ist. Sollte auch die ganze Lehre Christi unsere Quelle sein, so wird die Sache nicht anders; denn offenbar sind dann doch beide Theile nicht Quellen gleichen Ranges, und dann läßt sich ihr Rang nur bestimmen bei solcher Frage über jeden Theil im Besondern.

§. 9.

aa) Ist der praktische Theil der Lehren Christi die Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie?

Zu dem praktischen Theile der Lehren Christi rechnet man*):

*) Wanker christl. Sittenl. Einl. §. 57. Reyberger instit. eth. christ. §. 15. 16.

aaa) die ausdrücklichen praktischen Vorschriften Christi;

bbb) die praktischen Vorschriften Christi, wie sie zwar nicht ausdrücklich und direkt, aber doch einschließlich und indirekt gegeben sind:

α) in den in der Bibel vorkommenden Urtheilen über die menschlichen Handlungen, ihren sittlichen Werth oder Unwerth und ihre Folgen in der Ewigkeit;

β) in dem Beispiele Jesu Christi und in andern theils zur Nachahmung hingestellten, theils zur Abschreckung vorgehaltenen Beispielen des Sittlichen und Unsittlichen;

γ) in den Gleichnissen und Parabeln, welche die Bibel aufstellt, oft mit der bestimmten Bezeichnung einer darin vorgehaltenen sittlichen Lehre, oft ohne dieselbe.

Fragen wir über die Arten dieser Vorschriften im Einzelnen. Also

Ueber aaa. Sind die ausdrücklichen praktischen Vorschriften Christi die Erkenntnißquelle unserer Moraltheologie?

Vor Allem müssen wir hier hervorheben, daß wir eine wissenschaftliche Erkenntniß des christlich Sittlichen bezwecken (§. 6), daß wir daher nicht ausgehen dürfen auf eine bloß historische Auffassung der christlichen Sittenlehren; daß wir vielmehr um der Gründlichkeit und Zuverläßigkeit willen, ohne welche es keine wissenschaftliche Erkenntniß des Sittlichen geben kann, auch eindringen müssen in die Verbindlichkeit der christlichen Vorschriften und in die letzten Gründe dieser Verbindlichkeit; daß wir also in Betreff der Vorschriften Christi, wie sie oben angegeben sind, fragen

müssen, ob diese ohne Weiteres, unmittelbar und so allein verbindlich gefunden werden können, oder ob nur mittelbar, oder ob gar nicht; und ob bei Voraussetzung so erkannter Verbindlichkeit die übrigen Anforderungn an die Wissenschaft auch realisirt werden können?

Daß die ausdrücklichen und allgemeinern sittlichen Vorschriften Christi, wie sie in den Erkenntnißquellen des Christenthums vorkommen, gar keine Verbindlichkeit haben, darf kein Christ behaupten; verbindlich sind diese unbedenklich für Alle, welche Christen heißen, und sind sie entnommen aus den Erkenntnißquellen des katholischen Christenthums, so sind sie für Alle verbindlich, die sich zum Katholizismus bekennen; daran ist kein Zweifel möglich; — und wenn auch derjenige noch nicht aufhört, Christ zu sein, der den Vorschriften Christi nicht nachlebt, so hört doch derjenige auf, mit Grund ein Bekenner des Christenthums zu heißen, der die Verbindlichkeit auch nur einer allgemeinen und ausdrücklichen Vorschrift läugnet, die Christus gegeben hat. Wenn Christus z. B. sagt: »Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst«, und Jemand dagegen sagt: »Ich brauche das nicht«, so erklärt er sich gegen Christum, widerspricht dem Geiste seiner Lehre und ihm selbst; wie könnte ein solcher noch Anhänger der Lehre Christi heißen und sein? — Was hier von den allgemeinen praktischen Vorschriften Christi gesagt wird in Beziehung auf alle Christen, das findet leicht Anwendung auf diejenigen speziellen Vorschriften, die mit Rücksicht auf besondere Verhältnisse und Klassen von Menschen ausgesprochen sind.

Obgleich nun aber angenommen werden muß, daß alle praktischen Vorschriften (Gebote), wie sie uns von Christo überliefert sind, für uns Christen Verbindlichkeit haben, so bleibt darum nichts desto weniger noch die Frage nach dem Grunde dieser Verbindlichkeit und der Art ihrer Entstehung zu beantworten übrig, und daher sind wir noch nicht bis zu

unſerer eigentlichen und wiſſenſchaftlich-letzten Erkenntniß-quelle gelangt; wir müſſen daher nach dieſer noch weiter fragen.

Unmittelbar und bloß durch ihren Inhalt verpflichtend findet nun wohl Niemand die praktiſchen Vorſchriften Chriſti; jeder, der ihnen Verbindlichkeit beimißt, leitet ſie noch aus irgend einem Grunde her, z. B. aus der andern Verbindlichkeit, Gott und ſeinen Befehlen zu gehorchen, aus einer Verbindlichkeit, die er als ausgemacht vorausſetzt und hier in Anwendung treten läßt; mancher leitet ſie her aus dem Grundſatze, daß das göttliche Chriſtenthum innere Wahrheit habe nach allen ſeinen Theilen, alſo auch nur ſolches darin geboten werde, in deſſen Befolgung wahre Sittlichkeit und Pflichterfüllung gelegen ſei. Dieſe und derartige Gründe ſind hergenommen von der Autorität Gottes über uns Menſchen oder von der Wahrheit ſeiner Offenbarungen im Chriſtenthume.

Indeſſen haben die ausdrücklichen praktiſchen Vorſchriften des Chriſtenthums wegen des Geiſtes des Chriſtenthums ſelbſt faſt ohne Ausnahme eine Seite, die es bei einigem Nachdenken zweifelhaft macht, ob in dieſer Weiſe der eigentliche Verpflichtigungsgrund auch wohl gefunden werden könne; ich meine die formale Seite derſelben, welche es mit dem Beweggrunde der Handlungen zu thun hat.

§. 10.

Fortſetzung.

Die praktiſchen Vorſchriften des Chriſtenthums beziehen ſich nicht auf bloße und todte, bloß äußere Handlungen oder Leiſtungen, — mindeſtens thun ſie dies nur dem allerkleinſten Theile nach; — ſie ſprechen daher auch nicht zum bloßen Willen, ſondern auch und zwar ganz vorzüglich zum Herzen; ſie fordern ein inneres wie äußeres Verhalten und Handeln, d. h. ſie fordern zu einem gewiſſen Le-

ben und Handeln auf, und geben dann zugleich die innere Stimmung des Gemüthes und Willens an, woraus das Handeln und Leben hervorgehen müsse, oder setzen doch eine bestimmte Stimmung des Herzens, des Gemüthes wie des Willens als Motiv voraus, woraus es entspringen müsse, wenn das Leben und Handeln vor Gott nicht verwerflich gefunden werden solle; — ja manche Vorschriften für das Verhalten beziehen sich direkt und zunächst nur auf unsere Gemüthsstimmungen und Gesinnungen; so z. B. die Vorschrift: »Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, ... und deinen Nächsten wie dich selbst.«

Sollte nämlich nun die bloße Vorschrift Christi als solche uns schon verbinden können, so müßte man es als eine Sache der freien Willkühr betrachten können, so oder anders für die Gegenstände unsers Handelns zu fühlen, so oder anders gegen sie gestimmt zu sein, um dann noch in und bei solcher Stimmung so zu handeln. Nun ist es aber nach Lehre der empirischen Psychologie und eben so nach jeder, auch nur oberflächlich angestellten innern Erfahrung eines Jeden hierüber, keineswegs Sache der freien Willkühr und des freien Willens, vielmehr ist es uns durch die (uns vorgestellte oder empfundene) Beschaffenheit des Gegenstandes entweder physisch unmöglich, an ihm Gefallen, rücksichtlich Mißfallen zu haben, oder es ist dies physisch nothwendig; also ist es uns in Beziehung auf Subjekte gar nicht freigestellt, ob wir für oder gegen sie gestimmt seien und demgemäß diese oder jene Gesinnung gegen sie in uns herrschen lassen. Ja sogar alle Gemüthsstimmungen in Betreff von Gegenständen richten sich nach dem Eindrucke, den diese Gegenstände auf unser Gefühlsvermögen machen, und sind dann offenbar ganz und gar abhängig von dem Verhältnisse, worin der Gegenstand zu unserm Gemüthe steht, also auch von der Beschaffenheit des Gegenstandes und unserer Vorstellung (oder Empfindung) von ihm. Ich

kann nicht fühlen für das, was ich nicht kenne, und kann dahin keine Neigung haben, wogegen meine Natur sich sträubt.

Wie es hier mit den Gemüthsstimmungen geht, so auch, und noch viel mehr so, geht es mit den Gesinnungen. Die Gesinnungen sind Stimmungen des Willens, Aufgelegtheiten desselben in der Richtung auf Gegenstände des Wollens; wie wir gesinnt sind, so sind wir Willens und umgekehrt. So wie es mir nun nicht willkührlich ist, so oder anders zu fühlen, eben so wenig steht meine Gesinnung in meiner Willkühr und vollen Gewalt; sie richtet sich vielmehr nach meiner Beurtheilung des Gegenstandes in seinem Verhältnisse zu mir oder betrachtet als Gegenstand meines Handelns; das lehrt alle Psychologie und alle Erfahrung eines Jeden, der darauf achten will; und je mehr freithätig wir die Betrachtung des Gegenstandes anheben und fortsetzen, um so mehr finden wir uns in unserer Gesinnung gegen ihn bestimmt.

Zwar erklärt man nicht selten die Gesinnung als eine zufolge einer vorhergegangenen Beurtheilung des Gegenstandes und seines Verhältnisses zu uns mit Freiheit angenommene beharrliche Stimmung des Willens, und darnach könnte es scheinen, als wenn man sie ganz als Sache des freien Willens betrachte. Allein dies kann auch nur so scheinen; denn weil man die Bestimmung beisetzt: zufolge einer vorhergegangenen Beurtheilung des Gegenstandes ꝛc., so macht man die Gesinnung offenbar schon abhängig von dieser Beurtheilung und ihrem Resultate; wie nun aber die Beurtheilung solchen Gegenstandes ausfalle, hängt offenbar nicht von unserm Willen ab, sondern ganz von unserer Vorstellung von ihm und seinem Eindrucke auf uns. — Die Abhängigkeit unserer Gesinnungen von der Beschaffenheit der Beurtheilung und der beurtheilten Gegenstände ist hieraus klar; und wenn man nun sagt, die Gesinnungen seien beharrliche, mit Freiheit

angenommene Stimmungen des Willens, so ist die Annahme mit Freiheit entweder bloß zu beziehen auf die Beharrlichkeit der Stimmung des Willens, worauf wir offenbar mit Freiheit einwirken können; oder es ist jene Redensart eine uneigenthümliche statt der eigenthümlichen andern: der Freiheit unterliegende Stimmung des Willens; oder sie ist zu beziehen auf die uns freigestellte Hinrichtung unserer Aufmerksamkeit auf den Gegenstand oder auf die von unserm Willen abhängige Beschaffenheit des Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögens, oder auf alles dies zugleich; — daß es dann in unsere Freiheit gestellt ist, uns mit Gegenständen zu befassen oder nicht, unsere Erkenntniß, unser Gefühl und unsern Willen nach Zwecken zu bearbeiten, und so oder anders zu bearbeiten, also diese oder jene Stimmung in uns aufkommen und zur Gesinnung werden zu lassen oder zu unterdrücken, sie herrschend werden zu lassen oder nicht, ist gewiß in eben so vielen Fällen klar, als in welchen es auffallend ist, daß die Freiheit an vielen Gesinnungen der Menschen — im Besondern der Menge — keinen Antheil habe.

Genug hievon; so viel ist gewiß, daß unsere Gemüthsstimmungen und Gesinnungen — unser eigentliches innere Verhalten gegen die Gegenstände bedingt sei durch die Eindrücke und Vorstellungen, die wir von ihnen erhalten, also auch durch ihre Beschaffenheiten, als den Grund der Eindrücke und das Objekt der Vorstellungen; daß sie also auch nicht geradezu von unserm Willen abhangen, dieser also auch nicht schlechthin durch positive Vorschriften zu ihnen verbunden erachtet werden könne *).

Lassen die Gemüthsstimmungen und Gesinnungen sich nicht unmittelbar durch Gebote und Verbote bestimmen, dann

---

*) Man vergleiche hierüber: Hermes, philosophische Einleitung u. s. w. S. 30 — 32.

können unsere Handlungen, die aus ihnen hervorgehen sollen, zwar noch wohl Gegenstand der Gebote oder Verbote sein, nicht aber, in so fern sie auf dieser oder jener Gesinnung beruhen sollen. Also als bloße und nur äußere todte Handlungen könnten sie noch vorgeschrieben sein; nun weiß man aber daß die Vorschriften des Christenthums bei den Handlungen auch überall, wenn auch nicht gerade ausdrücklich, auf diese oder jene Grundlage in Gemüthsstimmung oder Gesinnung dringen, und daß das Christenthum dem Handeln ohne die geforderte Gemüthsstimmung oder Gesinnung sogar allen Werth abspricht; daß also mit den Handlungen dem Wesentlichen nach die Sache nicht anders steht, als mit den Gemüthsstimmungen und Gesinnungen.

Danach ist es also unmöglich, unmittelbar durch praktische Vorschriften zu den Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und darauf beruhenden Handlungen sich bestimmen zu lassen; also auch unmöglich, auf bloßen Befehl hin gerade jene innere und äußere Haltung anzunehmen, welche das Christenthum vorschreibt.

Diese Unmöglichkeit wird in gewisser Beziehung noch durch das Christenthum gesteigert; denn es wird stets für mich um so mehr unmöglich, ohne alle Rücksicht auf den Gegenstand, auf den bloßen Befehl eines Andern, so oder anders gegen denselben gestimmt und gesinnt zu sein, je näher ich mit dem Gegenstande bekannt werde; nun giebt uns aber das Christenthum noch vielfach Aufschluß über die Beschaffenheiten und Verhältnisse der Subjekte, wogegen wir die vorgeschriebenen Stimmungen des Gemüthes und Willens annehmen sollen; — wenn wir dagegen gerade durch diese Aufschlüsse um so eher zu den geforderten Gemüthsstimmungen und Gesinnungen vermocht werden, so geschieht dies doch nur auf den Grund der nun gewonnenen Erkenntniß über die Subjekte, wodurch dem Befehle also seine höhere Kraft erst verliehen oder sein Einfluß vermittelt würde.

Die göttlichen Vorschriften des Christenthums sind zwar verbindlich, weil sie wahre Vorschriften sind, worin Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Handlungen von uns gefordert werden, die unserm Verhältnisse zu den Dingen und den Beschaffenheiten der Dinge vollkommen angemessen sind; daß sie dies seien, dafür bürgt uns ihre Göttlichkeit, die dann aber erst in Betracht gezogen oder vorausgesetzt werden muß; allein auf den bloßen Befehl hin und selbst, wenn ich von der Göttlichkeit und Wahrheit, also auch von der vollen Gültigkeit einer Vorschrift überzeugt bin, so kann ich dennoch die in ihr geforderten Stimmungen des Gefühles und Willens auf den Befehl hin noch nicht erzeugen.

Hiernach ist es nun physisch unmöglich, unser inneres, und der Hauptsache nach auch unser äußeres, Verhalten durch bloß positive Vorschriften, die von Außen gegeben werden, bestimmen zu lassen. — Zudem ist aber auch die moralische Möglichkeit jenes Verhaltens selbst dann noch in Zweifel zu ziehen, wenn auch die allseitige Freiheit und physische Möglichkeit anerkannt wird, den positiven Vorschriften über das Verhalten nachzukommen. Denn das Christenthum selbst, und nicht minder die Vernunft, fordert nicht nur in unserm Erkennen, sondern auch in unserm ganzen Verhalten Wahrheit, d. i. Angemessenheit zu den Gegenständen — oder Uebereinstimmung mit der Beschaffenheit der Dinge und ihrem Verhältnisse zu uns; — es verlangt aber zudem nicht bloß objektiv diese Wahrheit, d. h. es will nicht das bloße Dasein solcher Wahrheit, sondern es will sie auch subjektiv erreicht und erstrebt wissen, d. h. es will, daß das Subjekt sich auch Rechenschaft von seinem Verhalten gebe; es fordert, daß wir von der Wahrheit unseres Verhaltens eben so wohl, als von der Wahrheit unserer Erkenntniß überzeugt seien. Somit kann ein Verhalten nach bloßen Geboten, woher sie auch stammen

mögen, weder der bloßen Vernunft, noch dem Christenthume genügen; beide müssen es vielmehr selbst verwerfen. Wir können und müssen zwar auf dem Standpunkte, auf welchem die christliche Moraltheologie als eine reale Wissenschaft einzig zu Stande kommen kann, auch schon als Bekenner des Christenthums überzeugt sein, daß Christus nur ein wahres Verhalten von uns fordern könne, allein diese Ueberzeugung geben uns nicht die Vorschriften Christi selbst, sondern die theoretisch-christlichen Lehren geben sie allein; und überdies reicht diese Ueberzeugung von der Wahrheit der praktischen Vorschriften im Allgemeinen nicht hin; man kann erst und nur dann die vorgeschriebene Gemüthsstimmung oder Gesinnung gegen den Gegenstand hervorbringen, wenn man in Folge jener Annahme, oder wie immer, demselben die dieser Gemüthsstimmung oder Gesinnung entsprechende und sie hervorrufende Beschaffenheit beiwohnend gedacht hat.

Um aber bei dieser Vorstellung von der Beschaffenheit des Gegenstandes nicht willkührlich zu verfahren und uns der Gefahr des Irrthums auszusetzen, müssen wir uns offenbar an die Aufschlüsse wenden, welche uns etwa die theoretisch-theologischen Lehren darüber geben. Die Vernunftaufschlüsse darüber können aus einem anderen Grunde hier nicht entscheiden.

Jedenfalls also können wir, so lange in unserm Verhalten Wahrheit liegen soll, wie sie selbst das Christenthum verlangt, nicht bei den bloßen Vorschriften Christi stehen bleiben, sondern müssen entweder untersuchen, ob das vorgeschriebene Verhalten dem Gegenstande, worauf es sich beziehen soll, entspricht, oder müssen zur Begründung der Voraussetzung, daß es demselben entspreche, unsere Zuflucht nehmen zu den theoretisch-theologischen Lehren; Beides ist nämlich genau genommen dasselbe; wir müssen selbst, um uns jene Gemüthsstimmungen möglich zu machen, zu den

theoretisch-theologischen Lehren Christi zurückkehren. — Demnach kann die christkatholische Moral als Wissenschaft aus den praktischen Vorschriften Christi unmittelbar und für sich allein, wenn sie auch noch so wahr und heilig sind, und obgleich sie größtentheils auf das hinweisen, was der Mensch aus tiefer liegenden Gründen soll, und was er unter Berücksichtigung oder Voraussetzung dieser Gründe auch wohl leisten kann, ihre Lehren nicht schöpfen. Somit können auch die praktischen Vorschriften Christi für eine Moral, welche nicht bloß andeutet, was der Mensch soll, sondern dieß auch gründlich nachweiset, nicht unmittelbare und eigentliche Quelle sein.

§. 11.

Fortsetzung.

Der Grund, aus welchem wir die praktischen Vorschriften Christi nicht als Quelle der christlichen, also auch nicht der christkatholischen Moraltheologie anerkennen, ist dieser: Es ist uns physisch und moralisch unmöglich, unser Verhalten, besonders das innere Verhalten, bloß auf den Grund von Außen uns zukommender Vorschriften einzurichten; wir müssen, um die Gültigkeit der Vorschrift anzuerkennen, noch mehr aber, um dann ihr genügen zu können, zu einer Beurtheilung ihres Gegenstandes zurückschreiten; — dies liegt nun einmal so in der uns von Gott gegebenen Einrichtung unserer physischen und moralischen Natur. In der That kündigt sich aber auch im eigenen Bewußtsein bei der Untersuchung, die wir nach Obigem anstellen sollen, ehe eine uns von Außen gegebene (positive) Vorschrift für uns Gültigkeit erlangen kann, und wir sie gehörig als gültige erkennen können, abgesehen von der gegebenen Vorschrift, eine Vorschrift vernehmlich an, die jener erst ihre volle Gültigkeit giebt, und deren Erfüllung moralisch und physisch möglich macht, und daher auch vor der von Außen gegebe-

nen Vorschrift eine tiefere und früher gefundene Erkenntnißquelle des von uns zu bezweckenden Verhaltens ist.

Das Christenthum will auch keineswegs durch seine Vorschriften als solche uns unmittelbar verbinden, vielmehr leiten viele Stellen der h. Schrift ausdrücklich zur eigenen Einsicht an, daß das, was sie vorschreibt, eine wahre sittliche und wohlbegründete Verhaltungsnorm sei, es will somit auch, daß wir die vollendete Erkenntniß des Sittlichen auf solchem Wege suchen sollen, den es weiset. So z. B. will die h. Schrift, »daß wir Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, weil Gott ein Geist sei und der Vater solche Anbeter wolle«; sie will, »daß wir heilig seien, weil Gott heilig sei«; daß wir, da wir im Geiste leben, auch im Geiste wandeln; daß wir, wie wir Jesum Christum, den Herrn, angenommen haben, so in ihm wandeln, eingewurzelt und gegründet in ihm, und befestigt im Glauben (so wie wir gelehret worden) zunehmend in demselben mit Danksagung. Sie sagt: Wenn ihr denn mit Christo auferstanden seid, so suchet, was droben ist, wo Christus ist, zur Rechten Gottes sitzend, u. s. w.; auch setzt sie voraus, daß die vollkommenere Erkenntniß des Gegenstandes, wogegen wir Stimmungen des Herzens und Willens haben sollen, diese selbst bedinge; wenn sie z. B. sagt: »Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht«, u. s. w. Meistens spricht freilich das Christenthum nur die Vorschriften selbst aus, ohne einen Grund für sie anzugeben; daß es sodann der Anführung der letzten Verpflichtungsgründe und aller Verpflichtungsgründe sich enthält und überhebt, rührt aber offenbar nicht daher, daß es keine weitern zuläßt, sondern daher, weil die christlichen Lehren daselbst nicht in der Form des wissenschaftlichen Unterrichts mitgetheilt wurden, auch nicht mitgetheilt werden konnten. Eine

jede positive Gesetzgebung verhält sich noch jetzt eben so. Darüber unten ein Mehreres.

Es ist bisher überall ausdrücklich bemerkt worden, daß es sich nur noch erst um die wissenschaftlich-begründete Erkenntniß des Sittlichen im Christenthume handle, und daß dafür die bloßen praktischen Vorschriften als Quelle nicht zureichten. Später wird sich zeigen, daß nicht bloß die Gründlichkeit der Wissenschaft, sondern auch die Vollständigkeit derselben einer andern Erkenntnißquelle bedürfe. Dabei ist aber nirgends gesagt, daß die praktischen Vorschriften in den Erkenntnißquellen des Christenthums für die Wissenschaft der christkatholischen Moral ohne Werth und Bedeutung seien; vielmehr wird es sich unten zeigen — und wir geben es schon hier gerne zu, daß sie auch für die wissenschaftliche Erkenntniß des christlich Sittlichen äußerst wichtig bleiben, namentlich als höhere Bestätigung, daß das christliche Morallehre sei, was als solche aus der eigentlichen Erkenntnißquelle des christlich Sittlichen geschöpft worden, auch selbst als Fingerzeig auf das, was als solche aus der eigentlichen Erkenntnißquelle zu entnehmen ist.

Noch weniger gleichgültig aber waren von jeher und sind noch jetzt die praktischen Vorschriften des Christenthums für das Leben der Menschen. Durch seine praktischen Vorschriften hat das Christenthum vorzüglich wohlthätig auf das menschliche Geschlecht und die menschliche Gesellschaft eingewirkt; gerade in ihnen erscheint es von seiner erhabensten und edelsten Seite, und daß es noch immer danach ganz vorzüglich wichtig bleibe, ist unbedenklich einzuräumen, bestände — was aber nicht der Fall ist — diese Wichtigkeit für das Leben auch nur darin, daß eine auch wahre Lehre ganz anders das Gemüth ergreift und den Willen anspricht, wenn sie eine ausdrückliche höhere Beglaubigung für sich hat, als wenn sie nur eine subjektiv begründete Ueberzeugung ist. Für das gemeine Leben zu-

mal steigen die praktischen Vorschriften des Christenthums noch merklich höher, und nähern sich hier immer mehr dem Range der nächsten Erkenntnißquelle, je weniger der Christ, dem sie mitgetheilt werden, einen strengen Beweis für die Richtigkeit seiner Lebensregeln fassen kann, je weniger er dessen bedarf, je mehr er gewohnt ist, sich durch Autorität leiten zu lassen, und je mehr die beim ersten Anblick der praktischen Vorschriften des Christenthums auffallende Reinheit, Wahrheit und Erhabenheit derselben über ihn vermag. Zwar bleibt jeder Mensch in seinem Erkennen, Fühlen und Begehren stets gebunden an die nothwendigen Gesetze seiner eigenen Natur, und was einmal durch die menschliche Natur unmöglich ist, bleibt unmöglich für den Menschen von solcher Natur. Darum mag und soll man wohl im gewöhnlichen Volksunterrichte in der christlichen Sittenlehre von den praktischen Vorschriften Christi ausgehen, und sich der tiefsten und strengwissenschaftlichen Beweisgründe für die Wahrheit und volle Gültigkeit ihres Inhaltes überheben; man wird aber doch auf das, was die Wahrheit und Gültigkeit jener Vorschriften beweist, und weswegen sie zu befolgen sind, zurückkommen müssen, um es dem Volke möglich zu machen und um es wirklich dazu zu bewegen, daß es diese Vorschriften erfülle.

§. 12.

bbb. Sind die praktischen Vorschriften Christi, wie sie zwar nicht ausdrücklich und direkt, aber doch einschließlich gegeben sind, die Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie?

Weil es den Charakter und Werth der Vorschrift nicht ändern kann, ob sie ausdrücklich oder mehr einschließlich gegeben wird, die indirekt und einschließlich gegebene Vorschrift gemeiniglich mit ihrer Kraft noch unter der ausdrücklich oder direkt gegebenen steht; und diese nach dem Obi-

gen uns nicht als Erkenntnißquelle dienen kann: so dürfen wir hieraus mit Sicherheit schon schließen, daß auch jene andere dafür nicht dienen könne. Jedoch verdient dies noch eine weitere Nachweise, und darum fragen wir:

α) Können die in der Bibel und andern Erkenntnißquellen des katholischen Christenthums vorkommenden Urtheile über den Werth oder Unwerth der menschlichen Handlungen und über die Folgen, welche sie in der Ewigkeit haben werden, Quelle der christkatholischen Moral sein?

Wenn ein Urtheil über den sittlichen Werth oder Unwerth einer Handlung in der Bibel gefällt wird, z. B. Mark. 12, 41 — 44, wo jenes Weib, das einen Heller opferte, höher gestellt wird, als Alle, welche geopfert hatten; oder wenn von Christus wegen einer Handlung Belohnungen versprochen oder Strafen angedroht werden, wie z. B. wenn er sagt: »Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen«, Matth. 5, 3, — dann ist uns Ersteres nur so denkbar, daß in dem Urtheile die Angemessenheit oder Nichtangemessenheit der Handlung zu irgend einem Gesetze ausgesprochen werde, und Letzteres nur denkbar auf den Grund eines vorangegangenen sittlichen Urtheils, so daß also in beiden Stücken auf ein Gesetz, eine Vorschrift, Bezug genommen ist. Wer über den sittlichen Werth oder Unwerth einer Handlung direkt ein Urtheil ausspricht, wie im obigen Falle Christus, der hat selbst immer ein Sittengesetz im Auge, welches ihm zum Maßstabe dient und selbst die Erkenntnißquelle für das Urtheil wird; damit fällt dann offenbar das sittliche Urtheil als eigentliche Erkenntnißquelle von selbst weg, mindestens dann, wenn wir aus der letzten Quelle schöpfen wollen, wie dies die Gründlichkeit der Wissenschaft erfordert.

Das dem sittlichen Urtheile zu Grunde liegende Gesetz läßt sich nun zwar aus dem Urtheile selbst wohl entnehmen; allein schon selten mit völliger Sicherheit und Bestimmtheit; dies Gesetz ist aber immer nur wieder als eine praktische Vorschrift Christi anzusehen, welche dann den oben erörterten Vorschriften im günstigen Falle der bestimmten und richtigen Auffindung gleichsteht, weßhalb hier darüber nichts weiter zu sagen ist.

§. 13.

β) Kann das Beispiel Christi und können andere theils zur Nachahmung hingestellte, theils zur Abschreckung vorgehaltene Beispiele des Sittlichen und Unsittlichen Quelle der christkatholischen Moral sein?

Was das Beispiel Christi betrifft, so ist so viel unläugbar, daß dasselbe, wie jedes sittliche Beispiel mancherlei Besonderheiten an sich trage, worin gerade Christus als solcher und unter den jedesmaligen so und so beschaffenen Umständen auftreten mußte, weßhalb dann das Beispiel Christi nicht als Erkenntnißquelle einer allgemein gültigen Sittenvorschrift angesehen werden kann. Will man bei der Hinweisung auf das Beispiel Christi sagen, dasselbe sei Muster für die Nachahmung in demjenigen, was als allgemeingültige moralische Vorschrift darin zu erkennen gegeben sei (so versteht es Reinhard in der Christl. Sittenl. Bd. II. §. 222): dann muß man immer noch voraussetzen, daß Christus gewollt habe, daß diese Vorschrift auch von allen befolgt werde, und so erhält man dann höchstens eine Vorschrift, die mit den ausdrücklichen Vorschriften auf einer Linie steht; die aber zudem noch das Beispiel nicht einmal zu einer mittelbaren und sichern Erkenntnißquelle machen würde, falls auch sie selbst eine sein sollte.

Beispiele der Art nämlich und Beispiele überhaupt stellen uns nur ein äußeres Handeln dar, nicht aber zugleich die im Innern der handelnden Personen verborgenen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen, die doch in sittlichen Dingen die Hauptsache sind. Auf dieses Innere können wir nur schließen vermittelst noch anderer, außer den bloßen Handlungen gelegenen Rücksichten. Das Beispiel Christi könnte daher nur eine Erkenntnißquelle des sittlichen äußern Handelns sein, mindestens nur zunächst, und als solche käme es dann mit Nothwendigkeit nur in Betracht, wenn die Sittlichkeit solchen Verhaltens im Christenthume nicht anders woher erkennbar wäre.

Die Rücksicht auf das Beispiel Christi bleibt sowohl für das Leben als für die Wissenschaft sehr wichtig; es ist aber darum noch nicht Erkenntnißquelle des Sittlichen; und diese beiden sehr verschiedenen Dinge sind es nun, die man bei der Angabe desselben als einer Erkenntnißquelle verwechselt hat. Eine Rücksicht nämlich auf das Leben Jesu führt uns gemeiniglich in lebhafter Anschauung vor, was wir zu thun und zu lassen haben gemäß der Lehre Jesu; aber aus ihm selbst ergiebt sich auch dies nicht.

Die Gründe, welche die Moralisten dafür angeben, daß das Beispiel Christi Erkenntnißquelle des Sittlichen sei, sind theils Gründe dagegen, theils ohne alle Beweiskraft für diese Behauptung. So sagt Reinhard, Syst. d. christl. Sittenl. Bd. I. §. 11: »Wir sind ausdrücklich angewiesen, auf das Beispiel Christi zu sehen«; er citirt zum Belege die Stellen: Philipp. 2, 5: »So sollt ihr gesinnt sein, wie Jesus Christus gesinnt war. 1. Petri 2, 21: »Denn auch Christus hat für uns gelitten und euch ein Vorbild hinterlassen, daß ihr seinen Fußtapfen nachfolgen sollet. 1. Joh. 2, 6: »Wer da sagt, daß er in ihm bleibe, der soll auch wandeln, wie er gewandelt hat.« — Auch beruft man sich noch auf die Stellen: Joh. 13, 14 und 15: »Wo nun ich,

euer Herr und Meister, eure Füße gewaschen habe, sollt auch ihr Einer dem Andern die Füße waschen; denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, auf daß, wie ich euch gethan habe, also auch ihr thuet.« — Ferner sagt man, das Leben Jesu sei ohne Mangel, ohne Sünde gewesen, und beruft sich auf die Stellen: Hebr. 4, 15; 7, 26; 1. Joh. 3, 5; 1. Petr. 1, 16—19; 2, 22; — 2. Cor. 5, 21: »Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm zur Gerechtigkeit vor Gott gemacht würden.« — Endlich sagt man, es sei Gottes Absicht gewesen, uns in seinem Sohne ein reines Muster der vollkommnen Tugend aufzustellen und uns so über unsere wahre Vollkommenheit und unsere Aehnlichkeit mit sich gleichsam sinnlich zu belehren. Die Stellen in der h. Schrift, worauf man sich hiebei beruft, sind: Joh. 14, 9; 2. Cor. 4, 4; Koloss. 1, 15: »Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne aller Creaturen.«

Allein keine der angeführten Stellen beweist, daß das Beispiel Christi an und für sich allein eine Verpflichtung zu einem Verhalten auferlege; denn von einer ausdrücklichen Vorschrift, dem Beispiele Jesu zu folgen, gilt das schon früher von solchen Vorschriften Gesagte. Das Urtheil über die innere Vollkommenheit des Beispiels Christi setzt, auf christlichem Standpunkte ausgesprochen, die christlichen Morallehren schon als bekannt voraus. Ob wir streben sollen, daß die Absichten Gottes erreicht werden, muß uns die christliche Moral erst lehren. Nebstdem kann die Absicht Gottes, wovon hier die Rede ist, auch immer noch erreicht werden, und zwar durch das Beispiel Christi, wenn dasselbe nur betrachtet wird, wie es auch nur betrachtet werden kann, als ein lebendiges, mächtig anregendes Muster und sinnliches Abbild für unser moralisches Bestreben, ein Bestreben, für dessen Verbindlichkeit der eigentliche Erkenntnißgrund sich unten finden wird. Von dieser Seite bleibt

das Beispiel Christi für unser moralisches Leben noch immer von hohem Werthe, und für die Wissenschaft der Erkenntniß des wahrhaft christlichen Lebens liegt darin wieder eine neue Bekräftigung der Wahrheit ihrer Lehren, welche wir aus der Erkenntnißquelle der christlichen Moral zu entnehmen haben, auch abgesehen davon, daß es uns anschaulich die Möglichkeit vorhält, nach jener Lehre zu leben.

Unter den Moralisten, welche das Beispiel Christi als Erkenntnißquelle betrachten, verdienen genannt zu werden: Schenkl, Reyberger und Reinhard.

Wenn nun aber nach allem diesem ausgemacht ist, daß das Beispiel Christi nicht Erkenntnißquelle für das Sittliche im Christenthume sein könne, so können unstreitig die andern in der h. Schrift und sonstwo aufgeführten Muster der Vollkommenheit noch viel weniger solche sein; über sie haben wir daher nichts im Besondern beizufügen.

§. 14.

γ. Können die sittlichen Gleichnisse und Parabeln, welche die Bibel aufstellt, oft mit der bestimmten Bezeichnung einer darin vorgehaltenen sittlichen Lehre, oft ohne dieselbe, Quelle der christkatholischen Moral sein?

Was diese sittlichen Gleichnisse und Parabeln betrifft, so sind sie nicht selbst praktische Vorschriften; vielmehr veranschaulichen sie nur durch Vorführung besonderer Lagen und in Bildern, was etwa zu thun und zu lassen sein möchte; die Entscheidung darüber, ob das, was sie versinnbilden, wirklich zu thun oder zu lassen sei, muß erst anderswoher entnommen oder vorausgesetzt werden, und somit können sie offenbar nicht als Quelle der christkatholischen Moral angesehen werden. Immer bleiben sie zwar wichtig und namentlich auch als Mittel, die positiven sittlichen Vorschriften Christi näher kennen zu lernen; stehen aber diese

noch unter dem Range der Erkenntnißquellen, um wie viel mehr dann jene Hülfsmittel, um diese zu finden oder wirksam zu machen? — Ueberdies gelten die oben über das Beispiel Christi gemachten Bemerkungen meistentheils auch in Beziehung auf diese Parabeln und Gleichnisse.

Anm. Wir haben oben S. 29 schon bemerkt, daß und warum die ausdrücklichen Vorschriften, obgleich sie nicht Erkenntnißquellen der Moraltheologie seien, dennoch für Moral und Moralität nicht ohne Werth und Nutzen seien; dasselbe gilt auch wieder von den indirekt und einschließlich gegebenen praktischen Vorschriften, welche wir nun besprochen haben; — auch diese sind eine willkommene und höhere Bestätigung, daß eine gefundene Sittenvorschrift eine christliche sei, dienen der Auffindung dieser Vorschriften als bestimmte Fingerzeige, die durchgängig um so werthvoller sind, je bestimmter die sittlichen Urtheile, je anschaulicher die vorgehaltenen Musterbilder, je einfacher die Parabeln und Gleichnisse, und je erhabener der Geist ist, der in ihnen allen wehet. Sie alle sind göttliche Aufforderungen, Ermahnungen und Ermunterungen zur Befolgung der aus ihrer wahren Quelle geschöpften moraltheologischen Vorschriften, göttliche Warnungen und Zurechtweisungen in Betreff der Uebertretungen derselben, und haben als solche gewiß einen entschiedenen und wohlthätigen Einfluß, der uns der Hervorhebung anderer Vortheile für Wissenschaft und Praxis überheben kann.

§. 15.

Ueber einige andere irrige Angaben von Erkenntnißquellen der christlichen Moraltheologie.

Nach manchen Angaben der Moralisten wird noch Solches zum Range einer Quelle der Moraltheologie erhoben, was

α) in dem bisher von uns Gesagten einschließlich schon besprochen und beseitigt ist; oder was

β) ganz anderer Natur ist, als was bisher zur Sprache kam, mindestens ganz anderer Natur zu sein scheint.

Ueber α. Hieher rechnen wir vorzüglich die praktischen Vorschriften Christi mit Angabe der verschiedenen Quellen, worin sie enthalten sind, oder die verschiedenen Quellen des Christenthums nach ihrem praktischen Inhalte. — Können aber nun die praktischen Vorschriften des Christenthums überhaupt nicht Erkenntnißquelle der Moraltheologie heißen, so kann auch das von den Moralisten hier als Quelle Angegebene nicht dahin gezählt werden, und daher könnten wir solche Angaben übergehen, wenn wir nicht dabei zu einigen Bemerkungen Anlaß fänden, die anderweitige Irrthümer verhüten können. Man giebt nämlich als Erkenntnißquelle an:

αα) die Schriften des N. T.;

ββ) die Schriften des A. T.;

γγ) die Tradition und andere Mittel, die Vorschriften Christi kennen zu lernen. Ueber jedes von diesen Einiges im Besondern.

Ueber αα. Die Moralisten, welche die Schriften des N. T. als Quelle der christlichen Moral ansehen, haben hierbei gewöhnlich — sie mögen sich nun bestimmt darüber aussprechen oder nicht — allein oder doch vorzüglich den praktischen Theil derselben im Auge. In dieser Beziehung ist nur noch bemerkenswerth, daß es Moralisten giebt, die in jener Rücksicht nicht allen Büchern des N. T. gleichen Werth beilegen, daß sie einige als zuverlässige Erkenntnißquellen bezeichnen, andere als mehr verdächtige. So glaubt Bruch in seinem Lehrbuche der christl. Sittenl. Erste Abth. S. 30—31: »Die apostolischen Sendschreiben seien nur mit der Vorsicht als Quelle für die christliche Sittenlehre zu gebrauchen, daß wir dabei nie die Grundsätze Jesu aus den Augen verlieren, und was mit denselben nicht ganz übereinstimmen sollte, entfernt halten; — die Apostelgeschichte stehe jenen an Werth und Brauchbarkeit für die christliche Sittenlehre weit nach, weil die

in ihnen enthaltenen Reden der Apostel aus der Tradition geschöpft seien.«

Allein im katholischen Systeme stehen alle jene Bücher an innerem Werthe in Beziehung auf sittliche Lehren sich vollkommen gleich; und zudem ist gar nicht abzusehen, warum hinsichtlich jenes Grundes das Evangelium des Markus und das des Lukas mit der Apostelgeschichte nicht in eine Klasse gestellt werden, zumal da, wie Bruch versichert, Markus und Lukas einige Ansprüche Jesu schon von der Tradition, woraus sie schöpften, in einem etwas verstellten Sinne erhalten haben; — eben so sehen wir nicht ein, warum Bruch nicht die Briefe Pauli den übrigen nachgeordnet, da doch Paulus nach des Verfassers Aussage nicht in der Schule Christi gebildet war, und der den Aposteln von Christo verheißene göttliche Geist ihn nicht über jeden Irrthum erhoben hatte. Wir können uns auf eine Rechtfertigung der katholischen Lehre über den gleichen Werth aller Schriften des N. T. hier nicht beweisend auslassen, weil das offenbar in eine andere Wissenschaft gehört, die wir hier postuliren dürfen und müssen.

Ueber ββ. Jene Moralisten, welche das A. T. als Quelle der christlichen Moraltheologie ansehen, beschränken sich hierbei entweder bloß auf die darin enthaltenen Sittengesetze, in so fern sie Vernunftgesetze oder durch Christus bestätigt sind, oder sie sehen es nur als eine erläuternde Nebenquelle an, in so fern die alttestamentalische Bildung eine Vorschule ist zur christlich-sittlichen Bildung des Menschengeschlechts, oder in so fern Christus selbst seine Moral an die des A. T. anknüpfte, oder die Moral des A. T. als Quelle benutzte, »die er dann durch eigenes Nachdenken, freie Meditation in der Einsamkeit, Erhebung des Gemüthes in den Stunden des Gebetes, mit seinem religiösen Geiste und einer scharfen Urtheilskraft weiter aus-

gebildet habe!!« So meint es namentlich Ammon, Ch. F., in seinem Handb. der christl. Sittenl. Bd. 1. S. 41.

Der katholische Moralist kann nicht aus dem Grunde das A. T. als Quelle für seine Wissenschaft verwerfen, daß dasselbe Morallehren enthalten sollte, welche denen des N. T. widersprächen; soll aber das A. T. nur in so weit eine Quelle heißen, als seine Vorschriften vernünftige oder bloße Vernunftvorschriften sind: so macht man die Vernunft zur Quelle der christlichen Moraltheologie; hierüber sieh' dann unten §. 18; es müßte also nur noch solche Quelle genannt werden, in so fern die darin vorkommenden Sittenlehren von Christus anerkannt und bestätigt worden sind; allein in so weit sind sie offenbar christliche selbst zu heißen und dürfen dann nicht neben den praktischen Vorschriften Christi aufgeführt werden, wie dies so oft geschieht *). In so weit Christus es aber nicht angenommen

---

*) Reinhard a. a. O. §. 11 rechnet das A. T. zur Quelle der christlichen Sittenlehre, theils in wie fern es allgemeine moralische Wahrheiten enthält, welche die Vernunft schon erkennt, theils in wie fern die Belehrungen desselben im N. T. ausdrücklich wiederholt und bestätigt sind, theils endlich, in wie fern sie etwas dazu beitragen können, daß man das, was Christus und die Apostel vorgetragen haben, richtiger verstehe. — Die erste Rücksicht aber fällt weg, weil bloße Vernunftwahrheiten keine christlichen sein können; die zweite ebenfalls, weil diese Lehren dann schon unter den christlichen begriffen sind, und die dritte ganz, weil ein Hülfsmittel zur Erkenntniß aus der Quelle nicht Quelle selbst heißen kann.

Richtiger sagt Schenkl l. c. §. 31: »das A. T. sei in seinen Zeremonial- und politischen Gesetzen keine Quelle der christlichen Moraltheologie, und selbst die Sittengesetze haben nur in so fern Verbindlichkeit für die Christen, als sie natürliche oder von Christo angenommene seien«: — allein in so fern sie bloß natürliche sind, sind sie trotz ihrer Verbindlichkeit keine christlichen. — Noch näher kommt der Sache Reyberger, welcher beifügt, daß das A. T. zwar keineswegs Quelle der christlichen Moraltheologie sei, wohl aber zu den Hülfsmitteln zu derselben zu rech-

und bestätigt hat, kann es offenbar gar keine solche Quelle heißen, welchen Inhaltes es auch sein mag. Und endlich kann auch das A. T. mit seinen praktischen Vorschriften für uns nicht Quelle heißen, weil positive Vorschriften es überhaupt nicht sein können. Am wenigsten aber kann es deßwegen hier Quelle heißen, weil Christus seine Vorschriften daraus entnommen oder doch die darin enthaltenen in rein menschlicher Weise ausgebildet habe; mindestens ist solche Ansicht von Christo allem Christenthume und insbesondere dem katholischen so zuwider, daß der Christ und Katholik darin nur eine jüdisch-philosophische Ansicht von Christo und seiner Lehre erblicken kann, keine christliche.

Ueber γγ. Die Tradition ist bekanntlich im katholischen Systeme eine zweite Erkenntnißquelle des Christenthums; auch sie hat man zur Erkenntnißquelle der christlichen Sittenlehre machen wollen*); auch die Verordnun-

---

nen sei. Geishüttner sagt auch, das A. T. sei solche Erkenntnißquelle nicht; doch sei es dem christlichen Sittenlehrer unentbehrlich, theils um den Zusammenhang der neuen Bundesanstalt mit der alten und die Haushaltung Gottes bei der moralischen Erziehung des Menschengeschlechts vor Augen zu legen, theils um die Geschichte der Menschheit und die menschlichen Beschaffenheiten in sittlicher Rücksicht, ihre guten und bösen Thaten, jene zur Ermunterung, diese zur Abschreckung vorzustellen, theils endlich, um der vielen vortrefflichen moralischen Vorschriften willen, welche Jesus nach seiner eigenen und seiner Apostel Angabe nicht abgestellt, sondern zur Vollkommenheit zu bringen gesucht hat. Vergl. dessen Theol. Moral Th. 1. S. 76. Er sieht demnach das A. T. nur als vielseitig wichtig für die christliche Moral an, was es auch ist, und nicht als eigentliche Erkenntnißquelle, die es auch nicht ist.

*) Selbst einzelne Protestanten rechnen die Tradition zu den Quellen der christlichen Moral; so Ständlin im Neuen Lehrbuche der Moral, Ausg. 3. S. 71. Schwarz, Evangelisch-christliche Ethik, Bd. 1. Ausg. 2 S. 39 sieht sie als ein

gen und Satzungen der Kirchenversammlungen und der Vorsteher der Kirche; ja auch die Gewohnheit und rechtmässige Praxis der Kirche.

Die Moralisten, welche die Tradition u. s. w. als Quelle der christlichen Moral ansehen, denken zunächst an die Tradition und das Uebrige als einen Inbegriff von positiven Vorschriften, welche mit den in der heil. Schrift enthaltenen positiven Vorschriften zu einem Ganzen verbunden werden sollen. Solche positive Vorschriften haben allerdings für den katholischen Christen Verbindlichkeit; allein abgesehen von allem Andern, so können sie, weil sie positive Vorschriften sind, aus den früher angegebenen Gründen eben so wenig, als die positiven Vorschriften, welche in der h. Schrift enthalten sind, eigentliche Quelle der wissenschaftlichen christlichen Moral sein.

Betrachtet man indessen die Tradition u. s. w. als Erläuterungsmittel der in der h. Schrift enthaltenen praktischen Vorschriften: so erscheint sie höchstens als Hülfsmittel zur Benutzung einer Quelle; sie verdient aber nach dieser Beziehung um so weniger den Namen einer Quelle für unsere Wissenschaft, als jene praktischen Vorschriften selbst, zu deren Erläuterung sie dienen soll, nicht einmal zu den Quellen derselben gezählt werden können.

Erläuterungsmittel der eigentlichen Quelle an. »Wir haben«, heißt es hier, »uns nur an unsern Kanon zu halten, und die sogenannte Tradition, welche von der katholischen Kirche als eine zweite Erkenntnißquelle angenommen wird, wenn nicht gar als die erste, bleibt für uns, die wir uns an das ursprüngliche, reine Evangelium halten, jenem nur etwa als erläuternd untergeordnet.«

§. 16.

β. Ueber die angeblichen Erkenntnißquellen anderer Art.

Man hat in der neuern Zeit noch zu den Erkenntnißquellen der Moraltheologie Solches gezählt, was zwar nicht selbst positive christliche Vorschriften enthält, woraus jedoch solche unmittelbar erkennbar sein sollen; und zwar:

αα) die Wirkungen der christlichen Sittenlehre;

ββ) den Geist des Christenthums;

γγ) die menschliche Vernunft und die Vernunftwissenschaften.

Ueber αα. Die Wirkungen der christlichen Sittenlehre auf dem Gebiete der Moral und des gesammten praktischen Lebens werden namentlich von Stäudlin im Neuen Lehrbuche ꝛc. S. 87—9 als Erkenntnißquelle der Moraltheologie bezeichnet, jedoch ganz unangemessen. Es läßt sich nähmlich gewiß nicht mit Bestimmtheit ausmitteln, wie vieles von dem, was die Geschichte der christlichen Zeit uns bekannt macht und wodurch sie über die vorchristliche so weit hervorragt, blose Wirkung der Moralgesetze Christi, und wie viel aus andern Ursachen, Umständen und Veranlassungen und selbst aus andern Lehren Christi geflossen sei. Jene Wirkungen bezeichnet man aber doch wohl nur als Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie, in so weit aus ihnen auf die praktischen Vorschriften Christi als die Ursache jener Wirkungen geschlossen werden könnte. Wäre aber der Schluß aus jenen Wirkungen auf die praktischen Vorschriften auch gültig, so könnte jeder solche Schluß — wie dies überhaupt mit allen Schlüssen von der Wirkung auf die Ursache der Fall ist — mit der eigentlichen Morallehre Christi doch nur höchst unvollkommen bekannt machen, und nicht so sehr mit den einzelnen Morallehren selbst, als vielmehr mit besondern Beschaffenheiten der Moral überhaupt. So lange daher alle

andern Quellen noch nicht vollständig versiegt sind, sollte man am allerwenigsten zu dieser trüben Quelle hinabsteigen; — auch halten wir dafür, daß man in dieser Weise wohl keine einzige Sittenlehre Christi rein erkannt hätte, wenn man nicht bereits anderswoher damit bekannt gewesen wäre.

Uebrigens ist Ståudlin durch seine historischen Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Moral, und durch die ernste und religiöse Betrachtung der Wirkungen der christlichen Lehren zu jener Behauptung veranlaßt und dahin verführt worden, etwas, was wohl als Sporn zum Studium der Moral und selbst als äußere Empfehlung der Moral dienen kann, zu verwechseln mit einer Erkenntnißquelle derselben; so wie denn die historischen Forschungen für Ståudlin gewiß auch ein Anlaß mehr wurden, die Sittenlehre Jesu nur als einen Inbegriff positiver Sittenvorschriften aufzufassen, wie sie uns historisch überliefert sind, während sie in einer gründlichen Wissenschaft aus tieferer Quelle geschöpft werden, und sich dann nach Obigem über jeden solchen Inbegriff bloß positiver Lehren erheben muß.

ββ. Nachdem man in der neuesten Zeit es öfter und bestimmter gefühlt, wie so Manches von demjenigen, was als Quelle der Moral bezeichnet worden war, im Gebrauche als solcher Quelle gar zu vielen Beschränkungen unterliege: so hat man nun abgesehen von den einzelnen Vorschriften, Beispielen, Handlungen ꝛc., und hat an den Geist des Christenthums oder des Evangeliums appellirt, um diesen zur Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie zu erheben. Man vergl. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. Sittenl. S. 72—6

Unter dem Geiste des Evangeliums wird hier verstanden die Gesammtvorstellung von dem Zwecke und Wesen des Christenthums und die Gesammtwirkung von

diesem. In einer bestimmtern Form dargestellt soll dieser Geist sein: reine Menschenreligion und fromme Sitte, durch eine göttliche Anstalt und durch Christum bestätigt, und jene allgemeine Wirkung soll bestehen in dem Eindrucke, welchen diese Ideen auf das Gemüth machen. Diese Gesammtvorstellung und Gesammtwirkung soll die Regel und das Prinzip der christlichen Sittenlehre sein, die Regel, um in den praktischen Lehren Christi das Eigentliche, das Wesentliche und das Allgemeine aufzufinden und daraus zu entwickeln; das Prinzip, durch welches sich das Uebrige für uns ergeben könne, was in jenen Sittenaussprüchen nicht dargelegt ist. Dieser Geist des Evangeliums oder diese Gesammtvorstellung und Gesammtwirkung soll aber aus den Aussprüchen, dem Leben überhaupt, welches im Evangelium an uns vorübergehe und aus dem Plane und Zwecke Jesu entwickelt werden.

Wer so durch Erfassung des extrakten Geistes, durch Abstraktion, die Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie sucht, bemüht sich nicht allein, das Wasser zu trüben, um dann darin zu sehen, was ihm beliebt, sondern er macht es auch wie Jemand, der etwa aus einem Stamme durch Pressen und Sichten den Saft herausziehen wollte, um durch Distillation dann den Kern zu finden, woraus Alles gewachsen ist. Dieser Geist, weil er offenbar — wenigstens großentheils — geschöpft wird aus den Sittenaussprüchen Christi selbst, steht dann gewiß noch viel weiter entfernt, um selbst Quelle der christlichen Sittenlehre zu sein, als der praktische und theoretische Theil der Lehre Jesu selbst, wie sie im Evangelium verzeichnet sind.

Unter jenem Geiste darf und soll auch nur der extrakte praktische Geist gedacht werden, also eine allgemeine Anweisung für das Leben, eine allgemeine Vorschrift, welche durch geistige Distillation wenigstens großentheils aus den einzelnen Vorschriften herausgetrieben ist; er behält dabei

offenbar den Charakter der positiven Vorschrift, und dann gilt von ihm auf einmal, was oben als von allen einzelnen Vorschriften geltend ausgesprochen worden ist, daß nämlich aus ihm selbst die Gültigkeit und Verbindlichkeit nicht entspringen könne, ihm zu folgen. Sollte aber der Geist des Evangeliums sein: reine Menschenreligion und fromme Sitte, durch göttliche Anstalt und durch Christum bestätigt, und der Eindruck dieser auf das Gemüth: so müßte man, um daran zu ermessen, was in den Sittenaussprüchen Christi das Eigentliche, Wesentliche und das Allgemeine ist, doch zuvor wissen, worin denn die wahre reine Menschenreligion und fromme Sitte bestehe; eben so, welches denn der rechte Eindruck dieser auf das Gemüth sei; dasselbe müßte man wissen, um sich seiner als eines Prinzips zu bedienen; und diese Erkenntniß müßte doch zuletzt wieder aus der Lehre Christi entnommen, jene wahre Menschenreligion müßte die christliche sein, falls das daraus Entwickelte den Namen der christlichen Sittenlehre verdienen sollte; es müßte also Alles schon längst bekannt sein, was man erst zu finden hoffen könnte, falls man diesen Geist gefunden und ihn zur Quelle der Moraltheologie erhoben hätte.

§. 17.

Zusätze.

Im Allgemeinen müssen wir nun über den Werth dessen, was die Moralisten nach dem §. 9 — §. 16 Gesagten als Quelle der Moraltheologie bezeichnen, noch Einiges zum Schlusse beifügen.

Zusatz 1. Wollte man die Vorschriften des Christenthums über das sittliche Verhalten als die Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie ansehen, — man mag dabei denken an die ausdrücklichen Befehle Christi (und der Apostel), oder an jene, so in den in der Bibel vorkom-

menden sittlichen Urtheilen, aufgestellten Parabeln und Gleichnissen enthalten sind, oder die man auch aus den aufgestellten Beispielen und Mustern der Moralität, dann aus den Wirkungen der christlichen Sittenlehre und aus dem Geiste des Christenthums entnehmen zu können vermeint, oder an alles dieses zugleich, — oder wollte man diese als die Erkenntnißquelle gebraucheu, um das Schema des christlich-sittlichen Verhaltens danach zu entwerfen: so würde die christliche Moraltheologie nur ein Inbegriff von positiv gegebenen Sittenvorschriften und als solcher ein bloßes Aggregat von Sätzen, aber nicht Wissenschaft sein; — sie würde ein Aggregat und eine historische Aufzählung von Vorschriften, die großentheils zu wenig universelle Geltung, erweislichermaßen mehrentheils nur spezielle und individuelle Geltung hätten, namentlich solche nur in Beziehung auf die besondern äußern Umstände derjenigen hätten, denen sie von Christus gegeben wurden, so daß also in ihnen nicht gelehrt würde, was jeder von uns zu thun und zu lassen habe; zumal, da die vermeintlichen Mittel, diesem Fehler abzuhelfen, als untauglich erwiesen oder doch erweislich sind.

Es würde aber die Moraltheologie, falls sie nicht aus anderer Quelle geschöpft werden könnte, auch noch aus einem andern Grunde als Wissenschaft des Sittlichen im Christenthume unmöglich, und selbst das Christenthum würde dabei seinen offenbarsten und höchsten Zweck auch nicht erreichen können, die vollständigste und überhaupt die vollkommenste Bildungsanstalt des gesammten Menschengeschlechtes zu sein; denn zu allem diesem gehörte, daß die praktischen Gesetze oder Vorschriften sich über alle menschlichen Verhältnisse erstreckten und Anweisungen für das Verhalten in ihnen mittheilten; daß aber diese Vorschriften dafür nicht in jeder Rücksicht zureichen, ist eine Bemerkung, die sich jedem bald aufdringt und auch von vielen Mora-

listen, unter Andern von Mutschelle und Reyberger längst gemacht worden ist; eine Bemerkung, die schon deßhalb begründet erscheinen muß, weil die Vorschriften nur gelegentlich und nach dem jedesmaligen Bedürfnisse der Umstände gegeben wurden, von Christus sowohl, als von den Aposteln; mindestens fällt dabei die Gewißheit weg, daß man eine vollständige Wissenschaft des Sittlichen im Christenthume erhielte, selbst dann noch, wenn man auch manche mehr spezielle Vorschriften aus allgemeinern Vorschriften entwickeln wollte; — diese Bemerkung hat man, wie gesagt, schon öfter gemacht, und die verschiedenen Weisen, in welchen die Moralisten die positiven Vorschriften ergänzen wollten, sind entweder ganz und gar unstatthaft (wie vorhin von der Benutzung des Geistes des Christenthums gezeigt wurde), oder sie liefern Vorschriften, die nicht als christliche oder nicht als gültige erwiesen sind.

Zusatz 2. Wenn man aus jenen Gründen, welche wir gegen die unmittelbare Verbindlichkeit und die erforderliche Einsicht in die Erfüllbarkeit der praktischen Vorschriften des Christenthums vorgetragen haben, und die gewiß richtig sind und welche die Möglichkeit einer bloß positiven Sittenlehre schlechthin läugnen, gefolgert hat, daß es gar keine positive Sittenlehre gebe, sondern nur eine rein natürliche, rationelle, so beging man einen Irrthum, indem, obgleich nicht aus positiven praktischen Vorschriften unmittelbar und für sich allein, doch noch eine positive Sittenlehre aufgefunden werden kann, wie wir später deutlich sehen werden.

§. 18.

γγ. Ob die Vernunft, rücksichtlich die Vernunftwissenschaften, auch Quelle der christlichen Moraltheologie sein können?

Manche Moralisten haben die Vernunft und die Vernunftwissenschaften als Quelle der christlichen Moraltheo-

logie angesehen, und die Gründe für diese ihre Ansicht sind folgende: »Jeder Mensch ist dem Vernunftgesetze unterthan; alle Menschen werden nach ihm gerichtet, und von den Christen wird ausdrücklich ein vernünftiger Gehorsam und Gottesdienst gefordert, Röm. 1, 18 u. ff.; 2, 6—13; 12, 1 u. 2.« So Schenkl l. c. §. 29. Reyberger fügt noch hinzu l. c. §. 13—4: »Das Vernunftgesetz sei ein ewiges, göttliches, unveränderliches; es werde durch die christliche Offenbarung nicht aufgehoben, sondern bestätigt und nur wenig vermehrt; ferner müßten die Vorschriften der Vernunft zur Ergänzung der Unvollständigkeit der christlichen Moraltheologie oder der Moral Christi und der Apostel dienen.« — Er bezieht sich auf Philipp. 4, 8: »Uebrigens, Brüder, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was liebenswürdig, was rühmlich, wenn irgend eine Tugend, wenn irgend eine löbliche That, dem strebet nach.« — Mutschelle, Moraltheol. Th. 1. §. 5, glaubt, »daß nur dann, wenn die Vernunft als Quelle benutzt werde, die christliche Moraltheologie wissenschaftlich, gründlich und möglichst vollständig gelehrt und die Absicht Gottes erreicht werden könne, der uns durch die Vernunft sowohl, als durch Christum belehrt habe.« — Man vergl. noch Schmid, J. W., Christl. Moral wissenschaftl. bearb., Bd. 1. S. 345—7; Baumgarten-Crusius, Lehrb. d. christl. Sittenl. §. 17.; Wanker, Christl. Sittenl. Th. 1. §. 37.

Die zuerst citirte Stelle, Röm. 1, 18, und die zweite, 2, 6—13, passen gar nicht als Beweisgrund für obige Ansicht; in der zweiten heißt es nur: »die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen; die unter dem Gesetze gesündigt haben, werden auch durch das Gesetz gerichtet werden.« Dies Gesetz ist aber sichtbar nicht das Gesetz der Vernunft, sondern das der Offenbarung. Was die letzte Stelle betrifft, die Schenkl anführt,

so darf man nur bemerken, daß der Gehorsam vernünftig sein kann, ohne daß er sich auf bloße Vernunfterkenntnisse stützt; so auch der Gottesdienst; sogar wird er gewiß immer vernünftig sein, wenn er auch allein Christi Lehre nnd etwa noch die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben zu Grunde hat. Ferner:

Jeder Mensch ist freilich dem Vernunftgesetze bleibend unterthan; er darf dem natürlichen Gesetze nicht zuwider handeln; es ist aber sehr wohl gedenkbar, daß ein Mensch noch immer der Vernunft unterthan bleibe und lebe, ohne daß gerade die einzelnen Vernunftvorschriften die einzige Richtschnur seines Handelns bilden, wenn er nämlich nach einer andern Richtschnur lebt, die nur der Vernunft nicht zuwider, ihr vielmehr angemessen ist.

Wenn aber auch, wie Reyberger sagt, das Vernunftgesetz ein ewiges, göttliches ꝛc. ist, so folgt auch hieraus nicht, daß die Vernunft Quelle der christlichen Moraltheologie sei; und daß die Vorschriften der (reinen) Vernunft zur Ergänzung der christlichen Moraltheologie dienen, oder die Unvollständigkeit der Moral Christi und der Apostel aufheben müssen, ist unerwiesen und unerweislich. Die Vorschriften Christi und der Apostel machen freilich die christliche Sittenlehre noch nicht aus; allein sie können, wenn dies überhaupt nöthig oder rathsam ist, noch recht wohl anderswoher ergänzt werden, wie sich später ergeben wird. Die Stelle Philipp. 4, 8 sagt keine Sylbe davon, daß die Erkenntniß dessen, was wahr, heilig u. s. w. sei, aus der Vernunft geschöpft werden solle; wenn sich z. B. jenes alles aus der Lehre Christi schöpfen ließe, so fiele die Vernunft, mindestens soviel der vorgebrachte Grund das Gegentheil motiviren sollte, als Quelle wieder weg; und wie beweist man, daß dies unmöglich sei? — Daß die christliche Moraltheologie gerade dann unwissenschaftlich würde, wenn die Vernunft als Quelle derselben zugezogen würde — indem sie dann ein

Gemisch bildete von christlicher und von philosophischer Moral, wird aus einer bald folgenden Bemerkung erhellen. — Die Absicht Gottes, worauf man sich bezieht, und wonach er uns durch die Vernunft sowohl als durch Christum belehrt hat, ist doch wohl nicht gerade die, daß wir überall oder doch in der Moral Vernunfterkenntnisse und Offenbarungserkenntnisse mit einander vermischen sollen.

Sollte die Vernunft eine Erkenntnißquelle der christlichen Moraltheologie werden müssen — wie Mutschelle fordert —: so müßten auch aus unserer Vernunft christliche Verhaltungsregeln als solche hervorgehen können; dies ist aber gerade so unmöglich, als daß die Vernunft irgend eine Lehre Christi als christliche Lehre aus sich allein hervorbringe. So lange unsere menschliche Vernunft nicht identisch ist mit Christus und Christi Lehre, so lange ist auch die Vernunft nicht Quelle der christlichen Moraltheologie. Schon der allgemeine Sprachgebrauch deutet dies sattsam an, indem er die aus bloßer Vernunft geschöpfte Moral (die Vernunftmoral) eine philosophische nennt, während die christliche doch immer als eine positive, auf positiver Grundlage fußende, also ihrem Charakter nach als wesentlich von jener verschieden gedacht und bezeichnet wird.

Damit besteht nun noch wohl, daß die menschliche Vernunft aus sich selbst und unabhängig vom Christenthume moraltheologische Lehren aus sich hervorgeben könne, welche mit den christlichen einerlei Inhaltes und also mit diesen übereinstimmend sind; aber dabei bleiben jene doch stets Vernunftlehren und werden dadurch keineswegs christliche.

So wenig aber als die Vernunft selbst, können auch die aus bloßer Vernunft entspringenden Vernunftwissenschaften, die reinen Vernunftwissenschaften, namentlich die Moralphilosophie und die Religionsphilosophie, Quelle der christlichen Moraltheologie sein, und wohl noch weniger solche philosophische Disciplinen,

die auch dem Inhalte nach von dieser weit mehr entfernt stehen. Insbesondere können jene philosophischen und empirischen Wissenschaften nicht dahin gezählt werden, welche uns mit den Gesetzen des menschlichen Erkennens und Begehrens, mit den verschiedenen Charakteren, den praktischen Vorurtheilen, Hindernissen, Schwierigkeiten, Ausflüchten und Entscheidungen bekannt machen, die in sittlichen Dingen gewöhnlich sind — die alle von Wanker, Christl. Sittenl. S. 54, auch mit noch vielen Dingen vermehrt von Schreiber, zu den Quellen der christlichen Moraltheologie gezählt werden *). Vorkenntnisse und Vorberei-

*) Schreiber ist in seinem Lehrbuche der Moraltheologie dem Wanker in der Angabe der Erkenntnißquellen der Moraltheologie nachgegangen, hat aber die Angabe Wanker's so ausgedehnt, daß sie nun vollends lächerlich erscheinen muß. Die Angabe der Quellen und Hülfsmittel, die 9 Seiten des Lehrbuchs füllt, und welche die Quellen und Hülfsmittel durch einander mengt, sagt, daß dieselben »zunächst in der unmittelbaren Auffassung des menschlichen Lebens und Wesens nach dessen verschiedenen Beziehungen liegen; entferuter und mittelbar in Allem, was philosophische und theologische Wissenschaften darüber zu Tage gefördert haben, 1) von philosophischer Seite: Kant's Anthropologie u. s. w.«; hier folgt eine Aufzählung von Lehrbüchern philosophischen und psychologischen Inhaltes; »2) Profangeschichte«; — unter dieser Rubrik kommt eine lange Aufzählung von Werken über die Geschichte, Länderkunde, Kulturgeschichte, eine Menge Biographien, Briefsammlungen ꝛc. vor; — »3) Moralphilosophie«, — eine Angabe von Werken aus diesem Fache; darauf werden die Quellen und Hülfsmittel von theologischer Seite genannt: »1) Biblische Anthropologie und Psychologie; 2) Handbücher der Religionslehre; 3) die hh. Schriften, Concilienversammlungen, Väter und Kirchenlehrer und Religionsbücher der verschiedenen Völker ꝛc.; 4) Kirchengeschichte.« — Die hh. Schriften kommen hier in gleichem Range vor mit allem Uebrigen, so daß schon deßhalb keine rein christliche Moral zu erwarten steht. — Wenn man nun bedenkt, daß die unmittelbarste Auffassung des menschlichen Lebens und

tungswissenschaften, selbst wenn sie unentbehrliche sind, darf man nicht Quellen der Wissenschaft heißen, wozu sie vorbereiten sollen.

Unter den neuern Moralisten hat Amb. Stapf am richtigsten über den Gebrauch der Vernunft bei Aufbauung der Wissenschaft der christlichen Moraltheologie geurtheilt, wiewohl auch er die Vernunft zu den Quellen derselben zählt. Sieh' **Theol. mor. in comp. red. t. 1. pag. 59.**

Anm. Sollte Jemand glauben, es sei am Ende doch wohl ziemlich gleichgültig, ob man das Eine oder das Andere, was die Moralisten ihre Quelle nennen, ausschließe oder nicht, weil, was auch die eigentliche Quelle sein möge, die christkatholische Moral doch stets dieselben Lehren enthalten müsse und werde, welche auch die von den Moralisten aus ihrer angeblichen Quelle geschöpfte Sittenlehre aufstelle: so wäre dagegen gar Mancherlei zu erwidern; hier nur Einiges: Wie wäre es, wenn die Moraltheologie mancher Moralisten solche Lehren enthielte, welche nicht in die christliche, noch weniger in die christkatholische Moral gehörten? Und woher weiß man, daß die Moraltheologie alles enthalten müsse, was einzelne Handbücher derselben wirklich enthalten? Wäre dies aber auch, so würde doch noch gar nicht folgen, daß es aus den angeblichen Quellen geschöpft worden sei und geschöpft werden könne; und was nützt denn die Aufstellung von Lehren als christlich-sittlicher Lehren, wenn sie nicht mit Grund, also nicht wegen ihrer Herlei-

---

Wesens die empirische ist, daß diese dann die nächste Quelle der Moraltheologie werden müßte, und daß das, was die phill. u. theoll. Wissenschaften für die Auffassung des menschlichen Lebens und Wesens geleistet haben, nur mittelbar in Betracht komme und etwa Hülfsmittel dafür werde, die hh. Schriften auch dahin gezählt seien: dann hat man die empirische Menschenkunde als einzige und eigentliche Quelle der Moraltheologie gefaßt; was soll man nun darüber sagen? — Alle von Schreiber angedeuteten Studien sind weder Quelle, noch Hülfsmittel und höchstens als Vorbereitungsstudien anzuführen und als solche brauchbar; aber dann darf ihnen eben so gut manches Andere zugezählt werden.

tung aus der Erkenntnißquelle des christlich Sittlichen aufgestellt werden? Noch eher aber dürfte die Sittenlehre der Moraltheologen sehr unvollständig sein, da sie die wahre Quelle verkannt haben, und immer bliebe die Sittenlehre nach allem bisher Vorgekommenen unbegründet, wenn man sie aus jenen Quellen schöpfen wollte. Ferner stellen nicht alle Moralisten dieselben Lehren auf, selbst nicht einmal diejenigen, welche aus denselben Quellen geschöpft haben; und wenn dieselben auch in der Anzahl der Lehren übereinstimmen, so hat dies nicht nothwendig seinen Grund darin, daß sie aus derselben Quelle geschöpft haben. Und wiederum, wenn die Moralisten, welche aus verschiedenen Quellen schöpften, dennoch gleich viele und dieselben Sittenlehren aufstellen, so folgt daraus nicht, daß diese verschiedenen Quellen desselben Gehaltes und desselben Werthes seien. Ohne dies aber bleibt es für die Wissenschaft unabänderlich von der höchsten Wichtigkeit, aus welcher Quelle man die Lehren derselben schöpft, weil von dem Gehalte dieser Quelle der Gehalt der ganzen Wissenschaft abhängt.

§. 19.

bb. Sind die theoretischen Lehren des Christenthums die Erkenntnißquelle der christkatholischen Moral? — Ist diese Erkenntnißquelle auch zuverläßig?

Weil die christliche Moral eine solche sein muß, welche die Lehre Christi zu ihrer Erkenntnißquelle hat, und gerade nichts Anderes als Erkenntnißquelle für sie benutzt werden darf, so lange man reine christliche Moral erwerben will; weil ferner die christliche Lehre nur nach einer praktischen und nach einer theoretischen Seite hin aufgefaßt werden kann, nach jener erstern aber nicht Erkenntnißquelle ist, wie §. 9 — §. 18 gezeigt ist: so folgt hieraus, daß die christliche Moral den theoretischen Theil der Lehre Christi, zu ihrer Erkenntnißquelle haben müsse, wenn sie überhaupt noch möglich gefunden werden soll.

Nun scheint aber dieser theoretische Theil der Lehre

Christi noch weit weniger eine solche Erkenntnißquelle sein zu können. Dieser Theil belehrt nur unsern Verstand über Gott und sein Verhältniß zur Welt überhaupt und zum Menschen insbesondere, spricht nicht zum Herzen, wenn er demselben auch Gegenstände zu Gefühlen liefern sollte; wie sollte nun daraus erkannt werden können, was wir nach der Lehre Christi zu thun und zu lassen haben? Und gäbe er dies an, so würde er aufhören, rein theoretischer Theil zu sein, würde in so weit praktischer Theil werden, worüber dann zugleich im Obigen das Nöthige gesagt wäre.

Allein daraus folgt nur, daß der theoretische Theil der Lehre Jesu nicht so unmittelbar Erkenntnißquelle des christlich Sittlichen sein könne, wie die in andern Wissenschaften benutzten Quellen es unmittelbar sein können und gemeiniglich sind; sie könnten aber mittelbar als solche Quellen dienen, und als solche müssen wir sie vor der Hand gelten lassen, so lange wir die christliche Moral als Wissenschaft nicht als etwas Unmögliches von der Hand weisen wollen; dies müssen wir, zumal da die theoretischen Lehren unläugbar unserm Gemüthe für Stimmungen und Gesinnungen die erhabensten Gegenstände von einer so ansprechenden und einnehmenden Seite darstellen, daß daraus die Anweisung zu einem praktischen und sittlichen Verhalten als vollkommen möglich begriffen werden kann.

Man denke nicht, daß sich auch über die positiven praktischen Vorschriften im Christenthume so annehmen lasse, sie seien mittelbar als Erkenntnißquelle zu gebrauchen; diese konnten wir oben §. 9 — §. 18 weder als unmittelbare, noch auch in dem Sinne, worin es bei den theoretischen Lehren Christi wohl noch der Fall sein kann, als mittelbare Quelle ansehen, daß nämlich aus ihnen vermittelst eines Andern etwas als bindende Vorschrift für das sittliche Verhalten erkannt werden könne; nur das haben wir oben zugeben müssen, daß die positiven Vorschrif-

ten mittelbar als verbindlich erkannt werden könnten oder erkennbar sein möchten. Ein ganz Anderes aber ist es, daß etwas mittelbar Erkenntnißquelle des Sittlichen sei, und ein ganz Anderes, daß man eine angegebene Verhaltungsregel mittelbar — nämlich aus einer andern und der eigentlichen Erkenntnißquelle — als sittlich-verbindend erkennen könne. Und Letzteres kann nur geschehen, wenn man auf die theoretischen Lehren Christi zurückgeht.

Weil aber dann jedenfalls in dem theoretischen Theile der Lehre Jesu nur die Grundlage eines Verhaltens gegen die Gegenstände derselben gefunden werden kann, und somit diese eher die ersten Anfänge und Prinzipien der Erkenntniß des Sittlichen gewähren können: so könnte man versucht werden, den Namen der sonst sogenannten Erkenntnißquellen hier mit dem der Erkenntnißprinzipien zu vertauschen; und diese Benennung hätte auch nichts gegen sich, als den Sprachgebrauch der Moralisten; an sich aber wäre diese Bezeichnung passender; die Frage nach den Quellen fiele dann hier gänzlich weg.

Wenn durch die theoretischen Lehren Christi, oder vielmehr durch die Wirkung ihrer Gegenstände auf das Gemüth, sittliche Verhaltungsregeln eingeleitet werden sollten: so würden diese aus den Lehren Christi für uns entspringen: sollten sie auch zunächst aus unserer Vernunft fließen zufolge der Erregung des Gemüthes: so wären sie doch immer nur auf den Grund jener Lehren in dem Gemüthe und in der Vernunft aufgekommen, und sie entsprängen dann wahrhaft aus den Lehren Christi; sie wären deßhalb dann auch wahrhaft christliche Sittenlehren, um so gewisser, wenn es sich als die Absicht und den erklärten Willen Christi nachweisen ließe, durch seine theoretischen Lehren zu solchen Verhaltungsregeln zu führen. Die christlichen theoretischen Lehren würden von diesem Gesichtspunkte aus auch als eigentliche Erkenntnißquelle erscheinen, woraus nämlich die

sittlichen Vorschriften entsprängen. — Darin liegt wohl auch der Grund, warum diejenigen, welche eine Unterscheidung treffen zwischen Erkenntnißprinzipien und Erkenntniß=quellen, doch hier keinen Gebrauch davon machen, z. B. Hermes, Einl. in d. christkath. Theologie, Th. II. S. 7—8; Th. I. S. 17.

Die Aufforderung zu irgend einem Verhalten kann sich bei solcher Erkenntnißquelle freilich immer nur zunächst in unserm Innern, im Gemüthe, als eine Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins von Dingen in uns ankündigen, und sodann nur wahrgenommen werden vom erkennenden Vermögen, welches dann als Vernunft über ihre Verbindlichkeit aburtheilen kann; das so die Aufforderung würdigende Vermögen wäre dann aber nicht Erkenntnißquelle oder Erkenntnißprinzip, vielmehr nur erkennendes Prinzip; unser Gemüth wäre freilich eine Quelle der Aufforderung, aber doch nur eine durch die theoretischen Lehren und deren so vorgestellte Gegenstände gefüllte und fließende Quelle, diese Lehren also die eigentliche Quelle für die Wissenschaft; — das unmittelbare Bewußtsein von den Aufforderungen in uns wäre nur das Gewahrwerden und die Apperception derselben, die so wenig aus ihm flössen, daß sie ihm vielmehr zufließen und geliefert werden müßten, damit es sie erfassen könnte.

Das Nähere über die Sache kommt uns von selbst entgegen in der Frage, wie aus unserer Quelle die Wissenschaft der Moraltheologie geschöpft werden müsse.

Statt der theoretischen Lehren Christi oder der christlichen Glaubenslehren oder der in ihnen vorgehaltenen Beschaffenheiten und Verhältnisse ihrer Gegenstände kann man auch jene Wissenschaft hier als Quelle der christkatholischen Moral bezeichnen, welche jene Lehren zu ihrem Inhalte hat, nämlich die Dogmatik, und zwar, wie sich hier von selbst versteht, die christkatholische Dogmatik. Da nun die

katholische Dogmatik die theoretischen Lehren Christi vorträgt, wie sie in der h. Schrift und Tradition gemäß dem unfehlbaren mündlichen Lehramte in der Kirche Christi enthalten sind: so sieht man, daß wir auch die h. Schrift, die Tradition und das unfehlbare mündliche Lehramt als Erkenntnißquelle der Moraltheologie angeben könnten; jedoch dürfte man hier nicht, wie es bei solcher Bezeichnung gewöhnlich geschieht (siehe oben §. 14) an die praktischen Vorschriften denken, die darin vorgetragen werden, noch an irgend etwas Anderes, als an die theoretischen Lehren derselben, welche uns Aufschlüsse geben über Gott und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen in ihr.

Was endlich die Zuverlässigkeit dieser Erkenntnißquelle der christkatholischen Moral angeht, so ist diese einerlei mit der Zuverlässigkeit der Lehre Christi nach ihrem theoretischen Theile, wie diese in der katholischen Dogmatik vorgetragen wird. Weil der Beweis der Wahrheit oder der Zuverlässigkeit dieser Lehre Christi theils in die Dogmatik selbst, theils in die Einleitung zu derselben gehört, beide aber besondere theologische Disciplinen sind: so ist jener Beweis offenbar hier nicht zu führen, wohl aber unbedenklich aus der Dogmatik und aus der Einleitung in dieselbe zu postuliren, da sie mit schlagenden Beweisgründen, denen man mit Nothwendigkeit beistimmt, die Zuverlässigkeit der Lehre Jesu im katholischen Sinne darthun können.

Anm. 1. Weil hier die theoretische Lehre Jesu sich als Quelle der christlichen Moraltheologie darstellt, diese Lehre aber von den verschiedenen christlichen Confessionen nicht in gleichem Inhalte aufgefaßt wird: so ist klar, daß nicht alle christlichen Confessionen dieselbe Erkenntnißquelle für ihre Moraltheologie besitzen; die lutherische, kalvinische u. s. w., jede muß, wissenschaftlich betrachtet, eine andere Quelle haben; und hieraus ergiebt sich, was über die schon S. 9 berührte Behauptung zu halten sei, daß die verschiedenen Confessionen nur in Glaubenssachen auseinander gehen, in ihrer

Sittenlehre einig seien; entweder ist dies nicht wahr, wie es z. B. in Ansehung der Ehescheidungen, des Empfangs mehrerer Sacramente auf der Stelle einleuchtet, — oder es rührt her aus Inconsequenz — und das ist mindestens der Fall in den Systemen und gelehrten Bearbeitungen, — oder es kommt her von der in den Hauptpunkten des Glaubens herrschenden Einstimmigkeit zwischen den verschiedenen Confessionen, wobei jedoch noch immer Verschiedenheit besteht. In wie fern nämlich die theoretischen Lehren Christi in den verschiedenen Confessionen in gleichem Umfange und Sinne aufgefaßt werden, diejenigen namentlich, welche eine nähere Beziehung auf die Entstehung unserer Gemüthsstimmungen haben — eine entferntere haben alle *) —: in so fern wird auch die Moraltheologie der verschiedenen Confessionen dieselbe sein müssen; in wie fern sie in jenen Punkten, deren noch immer nicht wenige sind, von einander abweichen, in so fern ist auch die Moraltheologie der einzelnen Confessionen jedesmal eine andere, und wenn sie in den Lehrbüchern immer dennoch als dieselbe auftritt, so kann dies nur, wie schon angedeutet wurde, in einer fehlerhaften Behandlung der Wissenschaft seinen Grund haben.

Anm. 2. Ganz auffallend zeigt sich an dieser Stelle, wie wichtig für die christkatholische Moral das ernste Studium der christkatholischen Dogmatik sei, indem diese die Grundlage für jene bilden muß und jene mit dieser also steht oder fällt.

Anm. 3. Im Obigen ist nun auch klar, warum, wie schon S. 5 bemerkt wurde, die doppelte Erklärung der Moraltheologie auf dasselbe hinauskomme. Wir erklärten sie als einen Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das vom Menschen zu realisirende Verhältniß zwischen Gott und der Welt überhaupt und der Menschenwelt im Besondern; und auch als einen Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über das sittliche Verhalten des Menschen gegen Gott, gegen die Menschheit und in Ansehung der Dinge

---

*) Vergl. hierüber die Linzer Monatschrift Jahrg. 1. Bd. 1. S. 55 u. 138 u. folg.

der Welt, gestützt auf die Erkenntniß von Gott, seinem Verhältnisse zur Welt u. s. w.; — denn auch im erstern Sinne genommen, muß sie auf diese (theoretisch) theologische Erkenntniß basirt werden, wie nun gezeigt ist, und deßhalb werden wir in Zukunft nur den zweiten Ausdruck des Begriffes festhalten.

Anm. 4. Aus dem im Paragraphen Gesagten geht hervor, daß die christliche Glaubenslehre allein als Quelle der Moraltheologie erübrige; damit ist dann auch über die Frage cc (S. 17) entschieden: ob theils die praktischen Vorschriften, theils die theoretischen Lehren die Quelle seien; diese Frage fällt nun weg.

§. 20.

b. Wie lassen die einzelnen christkatholischen Morallehren aus ihrer Quelle sich herleiten?

Weil die theoretische Lehre Christi die einzige Erkenntnißquelle für die christliche Moraltheologie ist, diese aber nicht unmittelbar praktische Vorschriften liefert, so muß eine mittelbare Auffassung derselben eintreten, und diese ist in zweien Weisen denkbar:

Erstlich: Wir könnten die einzelnen praktischen Vorschriften Christi darlegen und dieselben aus den theoretischen Lehren Christi herleiten;

Zweitens: Wir könnten anfangs absehen von aller positiven Vorschrift und fragen: ob und welche praktische Vorschriften sich aus der Quelle herleiten lassen, und wie sie sich verhalten zu den positiv gegebenen Vorschriften?

Es kann nicht lange zweifelhaft sein, welches Verfahren das richtige sei. Bei dem erstgenannten Verfahren würde für jede einzelne praktische Vorschrift ein vollstän-

diger und so für manche Vorschrift ein weit ausgeholter Beweis erfordert, wodurch die Sache handgreiflich ins Unabsehbare weitläufig würde, und zudem würde damit von vorn herein die Möglichkeit weggenommen, strenge Wissenschaft — namentlich aber die Vollständigkeit der Erkenntniß zu erreichen, abgesehen von dem nothwendig dann eintretenden Mangel der innern Ordnung und von den vielen Schwierigkeiten, welche die Rücksicht auf die temporären und lokalen Verhältnisse herbeiführen müßte, welche nach den früheren Bemerkungen doch unerläßlich ist.

Wir müssen also in der zweiten Weise verfahren. Wie aber ist dies möglich?

Es ist schon hervorgehoben worden, ist auch vom Christenthume ausdrücklich anerkannt und versteht sich überdies von selbst, daß das sittliche Verhalten im Christenthume vorzüglich etwas Inneres ist, welches jedem äußern Verhalten erst Seele und Leben giebt. Das Innere, das Gemüth, die Gemüthsstimmungen und die Gesinnungen richten sich aber nach den Gegenständen, ihren Beschaffenheiten und ihren Verhältnissen zu uns, rücksichtlich nach den Vorstellungen und Eindrücken, welche die Gegenstände in uns wirken, wogegen sie gerichtet sein sollen. Hieran müssen wir vorzüglich zurückdenken, und dann ergiebt sich für die Beantwortung unserer Frage folgendes Nähere:

Die theoretischen Lehren Christi müssen ihrem Inhalte nach vorgelegt und betrachtet werden; sie befassen sich mit Gott und dem Menschen vorzugsweise, also mit Wesen, welche schon bei bloß vernünftiger Erkenntniß von ihnen Gegenstände für unser Herz oder Gemüth sind, welche schon danach uns zu Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und daraus hervorgehenden Handlungen bestimmen können. Die theoretischen Lehren Christi bestärken uns in der bloßen Vernunfterkenntniß von Gott und erheben diese unsere Erkenntniß sodann nicht bloß in ihrer Zuverlässigkeit, sondern geben

ihr auch Aufklärungen und Erweiterungen, welche wir mit bloßer Vernunft theils nicht einmal ahnden, theils nur ersehnen, aber durchgängig nie erreichen können. Gott und die Menschen werden bei dieser vollkommenern Erkenntniß über sie dann unstreitig ganz anders und in höherm Grade unser Gemüth ansprechen, Gemüthsstimmungen und Gesinnungen erregen und die Aufforderung zu daraus entspringenden Handlungen erzeugen können, als dies ohne solche Erkenntniß möglich ist.

Wir müssen daher in lebhafter Betrachtung bei dem Inhalte der theoretischen Lehren Christi verweilen und in der vollen Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, die uns im katholischen Systeme erreichbar ist, mit offenem Gemüthe verweilen und sehen, ob nicht auf den Grund derselben die Vernunft oder das Gewissen eine Aufforderung an den Willen ergehen lasse; — diese von der Vernunft oder dem Gewissen ausgehende Forderung können wir alsdann zu ihrer größern Bestätigung mit von Christo gegebenen Vorschriften, wenn ähnliche vorhanden sind, vergleichen und belegen.

Dies ist das natürlichste Verfahren, weil alle dann zu erörternden Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Aufforderungen zu Handlungen in ihrer natürlichen, d. h. in der durch die menschliche Natur bedingten und herbeigeführten Entstehung aufgefaßt werden. Diese Weise ist die mittelbare Deduktion der praktischen Vorschriften, welche die unmittelbare ersetzt, die nicht möglich ist.

Gegen diese oder derartige Herleitungen der Moral aus den dogmatischen Lehren macht man nun wohl Einwendungen, von denen wir die bedeutendsten nicht unberührt lassen wollen.

Einwendung 1. »Wenn die Offenbarung, sagt Frint — in seinem Handb. der Religionswissenschaft, Th. 3, Bd. 1, S. 16 — uns einmal mit positiven Verhältnissen (d. h. mit

solchen, in welchen wir zwar stehen, die aber nicht durch die bloße Vernunft erkennbar sind) bekannt gemacht habe, so müsse auch die praktische Vernunft nach ihren eigenen Prinzipien ein denselben gemäßes Betragen gebieten; allein sie sei nicht im Stande, bestimmt anzugeben, was für ein spezielles Betragen den durch die Offenbarung uns bekannt gewordenen positiven Verhältnissen korrespondire, weil auch die theoretische Vernunft die Verhältnisse nicht begreifen, sondern als überschwenglich für sie nur auf die Autorität Gottes glauben könne.«

Wenn das, was Frint hier behauptet, richtig wäre, so ließe sich durchaus keine Morallehre aus den theoretischen Lehren Christi herleiten; denn unter dem Betragen versteht Frint nicht bloß ein äußeres, etwa das nach den Regeln des geselligen Umganges zuwürdigende Verhalten, sondern auch das innere Leben, so da in Gemüthsstimmungen und Gesinnungen besteht. Nach seiner Ansicht fordert die praktische Vernunft nur ein unsern Verhältnissen angemessenes Betragen, und nur dadurch, daß sie angiebt, was für ein Betragen den einzelnen Verhältnissen entspricht, kann sie nach Frint Morallehren liefern.

Allein die praktische Vernunft fordert nicht zunächst ein unsern Verhältnissen angemessenes Betragen und setzt nicht danach ihre fernern Zwecke, sondern, wo sie Gegenstände ihres Wohlgefallens findet, fordert sie ein bestimmtes, von ihr genau bezeichnetes, diesen Gegenständen angemessenes Betragen und die Herbeiführung der ihnen zusagenden Verhältnisse, so zwar, daß die Vernunft nicht selten eine Beseitigung der Verhältnisse gebietet, worin wir uns bereits zu gewissen Gegenständen gestellt finden. Sie ermißt die Angemessenheit der Verhältnisse, wie des Betragens, nach einem höhern Wohlgefallen, welches der Maßstab ihrer Werthschätzung ist. Dieses Wohlgefallen kann sie nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins der

Sache in uns, wie nach Lehre der empirischen Psychologie auch dann noch an den höchsten Gegenständen (hier an Gott) haben, ohne daß Alles an ihnen und ihren Verhältnissen zu uns vollkommen zu umfassen und zu durchschauen ist; — denn gerade die Ueberschwenglichkeit und Größe erregen ja schon das Gefühl des Erhabenen und gefallen darin wohl, und doch können wir sie nicht vollkommen umfassen, oder wie man sich hier ausdrückt, nicht begreifen. — Wenn das, was die menschlichen Erkenntnißkräfte nicht begreifen können, für sie ganz unerkennbar = 0 wäre, wenn ferner das, was sie, sich selbst überlassen, nicht erkennen können, für sie absolut unerkennbar bliebe, dann hätte jene Behauptung, abgesehen von den übrigen Unrichtigkeiten, ihre Wahrheit.

Ferner aber kommt es hierbei auch gar nicht darauf an, ob der Gegenstand, insbesondere das positive Verhältniß, auf Autorität Gottes geglaubt wird, d. h. uns als wirklich gilt; denn nicht der Grund, auf welchen hin man an etwas glaubt, ist für die praktische Vernunft im Zwecksetzen bestimmend, sondern nur der Gegenstand, woran man glaubt, wenn dieser Glaube nur sicher ist oder als sicher gilt. So fordert nun die Vernunft nach der Verschiedenheit des Werthes, den ein Gegenstand — sei es auf den Grund einer bloßen Vernunfterkenntniß oder einer übernatürlichen Offenbarung — für sie hat, und nach der Verschiedenheit des Einflusses, den er auf uns hat und wir auf ihn haben, bald dieses, bald jenes spezielle Betragen.

Uebrigens widerspricht sich Frint auch dadurch selbst, daß er in Verbindung mit jener Behauptung aussagt, daß die theoretischen Lehren die praktischen Vorschriften Christi begründeten und für diese gegeben seien; vergleiche die unten citirte Stelle.

Einwendung 2. Wenn aber so verfahren werden soll, so wird, könnte man sagen, die christliche Moral viel

zu unsicher, weil abhängig von der Beschaffenheit des Subjektes, das sie sucht, insbesondere von seinem Gemüthe, oder doch von dem Theile desselben, welcher praktische oder moralische Vernunft heißt; gebe es hier kein sichereres Verfahren, so stehe alle Moral in der größten Gefahr, bald unterzugehen.

Daß hier sehr Vieles ankomme auf das Subjekt, welches aus jener Quelle schöpft, ist wahr; aber das schöpfende Subjekt — und es ist hier nur an diejenigen selbstschöpfenden Subjekte zu denken, welche die Moral wissenschaftlich bearbeiten wollen wegen ihrer höhern Bedürfnisse — das schöpfende Subjekt kann ja alle hierbei erforderlichen Beschaffenheiten, als die höhere Erkenntnißkraft, die vollkommene dogmatische Erkenntniß der Lehre Jesu, ein reines Gemüth und einen edeln Willen besitzen, der dem hier zu befürchtenden Einflusse der Neigungen, Leidenschaften, des Temperamentes und der Vorurtheile zu wehren im Stande ist; es kann alle erforderliche Thätigkeit und Anstrengung verwenden, und auch die Ueberzeugung besitzen, daß seinerseits Alles geleistet werde; und von denjenigen, welche die Moraltheologie als Wissenschaft erstreben, fordert man gewiß nicht zu viel, wenn man alles dies und noch Mehreres fordert.

Der Irrthum und die Täuschung bleiben hier freilich, wie in allen menschlichen Dingen, auch in allen Wissenschaften, welche aus andern Quellen schöpfen, möglich. Und ist dies nicht auch der Fall, wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, den praktischen Theil der Lehre Christi zur Erkenntnißquelle des christlich-Sittlichen macht und ihn als solchen gebraucht? Wie sehr modeln und drehen an gewissen Lehren nicht die Unwissenheit, der Leichtsinn und der böse Wille, so wie das schmutzige Gemüth? Vollends aber ist allem diesem sogar dann noch mehr Spielraum gegeben, wenn es der Rücksicht auf das lokale und temporäre Verhältniß

bedarf, worunter die praktischen Vorschriften entweder damals gegeben wurden oder nun zur Anwendung kommen sollen, und wo es die Vervollständigung der sittlichen Vorschriften gilt, weil die positiven nicht zureichen. Legt man die praktischen Vorschriften nun aber dennoch zu Grunde, muß dann nicht der Beweis ihrer Verbindlichkeit überdies noch wieder in derselben Weise gefordert werden, die hier so sehr verdächtigt werden soll? — Auf obige und derartige Gründe hin kann man unbedenklich alle denkbaren Wissenschaften unsicher heißen, und insbesondere die philosophischen, die rein weg aus dem Menschen hervorgehen *).

Und überdies, wenn man auch sonst alle, insbesondere die philosophischen Wissenschaften unsicher finden will, so kann man obiger Gründe willen gerade die christliche Moral am allerwenigsten unsicher und befährdet halten. Denn erstlich bleibt dieselbe nicht bei den natürlich entstehenden Regungen des Gemüthes ruhen, sondern sie muß den besondern Beweis ihrer Wahrheit liefern, der zuletzt fußet auf einem nothwendigen Ausspruche der Vernunft oder des (vor-

---

*) In Betreff der Unzuverlässigkeit der Moralphilosophie im Besondern verdient bemerkt, aber nicht widerlegt zu werden, was Schwarz, Fr. H. Chr., in seiner Evangelisch-christl. Ethik, Bd. 1, S. 46, Aufl. 2, behauptet: »Will man sagen, was jeder zu seinem höchsten Gute wählen soll, ob eine ἡδονη nach Epikur, oder eine ἀρετη nach Platon, oder nach Aristoteles, oder nach Zenon ꝛc.: so muß ein Grund angegeben werden, welcher dieses nicht mehr beliebig läßt, sondern die Freiheit nöthigt, ihr zwar die Wahl überlassend, aber so, daß sie weiß, es ist die Wahl zwischen dem Guten und nicht-Guten. Diese Nöthigung kann nur durch Gott selbst kommen, indem er sich in seiner Wahrheit als das höchste Gut offenbart. Darum beruht auch kein einziges nicht christliches System auf einem festen Grunde, sondern es muß jedes andere eben so gut neben sich gelten lassen.«

hergehenden) Gewissens zufolge der Betrachtnng christlicher Glaubenslehren; und hierauf muß man bei der Behandlung der Moral und bei jeder beliebigen Methode der Behandlung doch stets wieder zurückkommen, falls man nicht in einer Weise verfahren will, die noch weit unzuverlässiger ist. Die Stimme des Gewissens, oder was dasselbe sagt, der Ausspruch der moralischen Vernunft auf den Grund des Glaubens an die Gottheit Jesu Christi und die Wahrheit seiner Lehre ist es ja auch, was uns bestimmt, wenn wir die von Christo gegebenen Vorschriften uns zur Lebensregel nehmen sollen. Jener Ausspruch ist es auch gerade, woran der Mensch in der Ausübung der Moral zuletzt immer sich wenden muß, selbe mag nun in was immer für einer Methode ihm beigebracht sein.

Und zweitens giebt es hier in den meisten Fällen eine Probe der Richtigkeit des Beweises, wie wir sie nirgendwo ausserdem noch haben, nämlich an den positiven Vorschriften des Gottessohnes. Je wichtiger diese Autorität ist, desto mehr wird der Moraltheolog streben, seine Erkenntnisse mit den Aussprüchen Christi zu vergleichen; und wenn er sie auch nicht schlechthin danach rectificiren kann, so müßte doch gerade alles Schlimme hier zusammenwirken, wenn er, so außerordentlich aufmerksam gemacht auf den Inhalt einer praktischen Lehre, nicht auch im Stande sein sollte, seine Irrthümer im Erkennen gewahr zu werden, und sie in den Gründen, und nicht bloß in den Resultaten zu berichtigen.

Außerdem hat er auf diesem Gebiete die zuverlässigste Quelle in der theoretischen Lehre Christi; ein unbezweifelbar zuverlässiges Medium der Auffassung der praktischen Aussprüche im unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns, und wie die Philosophie lehrt, die sicherste Autorität der Wahrheit der gefundenen Vorschriften selbst in den nothwendigen Aussprüchen der praktischen Vernunft; davon aber

daß eine Anforderung wirklich ein nothwendiger Ausspruch der praktischen Vernunft oder des Gewissens sei, kann man sich, auch abgesehen von ihrem Inhalte, durch ihre Ankündigung im unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns und durch die Unwiderruflichkeit derselben überzeugen, und könnte man das nicht, so wäre das Gewissen mit allen seinen Vorschriften im ganzen Leben eine baare Null; und doch legt mit Recht nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Sprache des gemeinen Lebens dem Gewissen und seinen Aussprüchen die vollste Gültigkeit bei. Selbst auch die h. Schrift weiset zuletzt an die Entscheidung des Gewissens, wenn sie sagt: »Was nicht nach dem Gewissen ist, das ist Sünde.» Sogar das Handeln nach einem irrenden und schwachen Gewissen erklärt sie für nöthig, so daß sie von dem, der auch nur diesem entgegen handelt, sagt, er gehe verloren. Vergl. 1. Kor. 8. 9 u. 10 K. Röm. 14, 13—23.

§. 21.

Fortsetzung.

Es sind verschiedene Weisen denkbar, in denen die Moraltheologie als Wissenschaft konstruirt werden könnte mit Beibehaltung des Verfahrens, welches §. 20 beschrieben ist. Wir wollen einige Arten der Konstruktion des Ganzen hier angeben und prüfen; vielleicht giebt uns die Würdigung derselben schon einen Wink, welche von allen Methoden die geeignetste sei.

Man könnte ausgehen

aaa) von den einzelnen theoretischen Lehren Christi und sie als Quellen praktischer Vorschriften erschöpfen;

bbb) von mehreren mit einander zu verbindenden, etwa gleichartigen Glaubenslehren;

ccc) von dem Gesammtinhalte der Glaubenslehre. —

Welche dieser Weisen man nun auch befolgen will, so könnte man in jeder derselben weiter so verfahren, daß man

α) entweder nur die, so aus den Glaubenslehren sich zunächst ergebenden und einzelnen, Morallehren aufnähme und sie alsdann wissenschaftlich ordnete;

β) oder so, daß man aus den so gefundenen Morallehren wieder andere herzuleiten suchte, und zwar

αα) aus jeder einzelnen ohne weitere Rücksicht diejenigen, die daraus sich ergäben;

ββ) oder so, daß man mehrere schon deduzirte Morallehren zu einer verbände und aus solcher mehr umfassenden Morallehre diejenigen herleitete, die daraus sich herleiten ließen;

γγ) oder endlich so, daß man eine oberste und allgemeinste Morallehre aufsuchte, um daraus alle Morallehren zu entwickeln.

Ueber aaa. In der erstgenannten Methode wäre es kaum möglich, Vollständigkeit zu erreichen, weil es doch allem Anscheine nach nur sehr wenige moralische Vorschriften giebt, die aus irgend einer einzelnen theoretischen Lehre Christi hergeleitet werden könnten, mindestens bliebe die Vollständigkeit der Moraltheologie dabei offenbar gänzlich unverbürgt; wollte man aber zu ihren Gunsten die Gründlichkeit außer Acht lassen, so würde man dadurch das Uebel nur noch vergrößern; und wie sollte hier an die wissenschaftliche Ordnung gedacht werden können? Denn wollte man bei solcher Herleitung auch an eine gewisse Ordnung der Dogmen sich anschließen, so würde die Ordnung der Sittenlehren darum wohl noch gar nicht erreicht; wollte man aber hintennach die Ordnung — und dabei könnte doch nur die bloß äußere Ordnung nach der Gleichartigkeit des Inhalts der Morallehren erreicht werden — heranzubringen suchen, so würde man offenbar nicht durch die wissenschaftliche Behandlung die Ordnung

herbeiführen, sondern durch ein abgesondertes, mit dem ganzen Verfahren nicht weiter zusammenhängendes Bemühen. Und dann ist es als unläugbar anzusehen, daß nicht alle einzelnen Dogmen solche unmittelbare Beziehung haben auf die Sittlichkeit und die Sittenlehre, als welche hier postulirt wird, so wie es sich hinwiederum auch nicht von vorn herein bestimmen läßt, welche Dogmen solche Beziehung haben. Man hat freilich wohl schon behauptet, »daß kein Bestandtheil der Offenbarung als Gotteslehre gefunden werden könne, der nicht eine moralische Beziehung zulasse; Gott müsse, wenn er zu den Menschen spreche, hierbei einen Zweck an den Menschen erreichen wollen, und zwar einen solchen, der dem allgemeinen Zwecke desselben zusage. Da nun dieser Zweck die Moralität sei, so folge, daß Gott unmittelbar, oder doch wenigstens mittelbar um der Moralität willen zu den Menschen gesprochen habe, und daß somit der gesammte göttliche Unterricht unseres Geschlechts dahin abgezielt habe, wie denn auch Gott selbst bei dem Propheten Isaias sage: **Ego Dominus Deus tuus, docens te utilia.** Is. 48, 17.« *). — »Im Grunde habe alle Religionslehre (Theologie) eine praktische Tendenz.... Alle theoretische Lehren seien nur der praktischen wegen wichtig, in wie fern sie nämlich diese begründen, sie erkennbar machen, oder den Willen bestimmen, sie zu befolgen.« **) Dies könnte nun mit der obigen Ansicht zu streiten scheinen; man bedenke aber Folgendes:

Nach ausdrücklicher Lehre des Christenthums ist Christus und mit ihm seine Lehre in die Welt gekommen, um das Menschengeschlecht zu beseligen; er hat deßhalb die Menschen über ihr stehendes Verhältniß zu Gott und über ihre endliche Bestimmung belehrt durch den

---

*) Linzer Monatschrift, Jahrg. 1, Bd. 1, S. 55, Aufl. 3.

**) Frint, Handb. der Religionswiss. Th. 3, Bd. 1, S. 3. Aufl. 2.

theoretischen Theil seiner Lehre; — was er durch seine praktischen Vorschriften wirkte und bezweckte, davon können wir an dieser Stelle füglich schweigen. Der theoretische Theil der Lehre Jesu bildet auch nach Lehre der katholischen Dogmatik ein organisches Ganze, worin kein Glied unbedeutend heißen kann. In wie weit nun jeder Theil zum Ganzen gehört, in so weit ist er auch für die Moral wichtig und begründend. Damit besteht nun aber allerdings recht gut, daß es unter den theoretischen Lehren manche gebe, aus denen sich in ihrer Isolirung gar keine Morallehre entwickeln läßt; daß erst mit Rücksicht auf ihren Zusammenhang entweder mit andern theoretischen Lehren oder mit einer schon gefundenen praktischen aus denselben sich eine praktische Vorschrift entnehmen ließe. So z. B. lehrt das Christenthum, Gott sei allmächtig; wie sollte hieraus eine praktische Regel unseres sittlichen Verhaltens sich entwickeln lassen? Gewiß in keiner Weise, wenn man diese Lehre nicht im Zusammenhange betrachtet mit andern Lehren; sie wirkt nur Anstaunen und Bewunderung der Macht Gottes im Gemüthe, aber für sich weiter nichts. — Also dürfen wir in der lit. aaa bezeichneten Weise nicht verfahren.

Ueber bbb. Diese zweite Methode hat nach allen Beziehungen vor der erstern wenig voraus; außer den Schwierigkeiten, denen man in der erstern begegnet, würde man hier auch noch auf diese stoßen: Es würde hier schwer sein, die für die Auffindung der Morallehren passendste und ergiebigste Verbindung der theoretischen Lehren auszumitteln, worauf doch für die Vollständigkeit sehr viel ankäme, die aber auch beim größten Glücke in jener Verbindung nicht zu erwarten wäre.

Ueber ccc. Bei diesem Verfahren wäre eher Vollständigkeit zu hoffen, weil weniger zu befürchten wäre,

daß der Zufall öfter nur die an sich oder in ihrem Verhältnisse zu einander für die Moral weniger fruchtbaren Lehren vereinigte. Auch würde sich hier schon eher eine gewisse natürliche, wenn gleich noch nicht strenge, Ordnung ergeben, wenn man die Vorschriften nähme, so wie sie sich in unserem Innern der Reihefolge nach bei der Betrachtung jenes Gesammtinhaltes ankündigten. Offenbar ließe sich auch mehr Bestimmtheit und eine größere Zuverlässigkeit von den Morallehren versprechen, wenn sie aus den theoretischen Lehren im Verhältnisse dieser zu ihrem Ganzen geschöpft würden. Unläugbar würde so auch mehr Zusammenhang in die einzelnen Morallehren kommen, weil ihre Quelle eine mehr gemeinsame wäre. Schon aus diesen Gründen ist dies Verfahren dem Verfahren in den beiden vorher bezeichneten Weisen vorzuziehen. Es fragt sich darum weiter:

§. 22.

Welche ist die geeignetste Weise, um aus dem Gesammtinhalte der christlichen Glaubenslehre die christkatholische Moral wissenschaftlich herzuleiten?

Mit Rücksicht auf die §. 21 unter α, β, bezeichneten Weisen fragen wir nun:

α) Sollen auf den Grund des Gesammtinhaltes der theoretischen Lehren alle einzelnen daraus herzuleitenden moralischen Lehren unmittelbar entnommen werden?

Wollte man jede einzelne Morallehre ohne eine andere Vermittelung aus dem Gesammtinhalte der Glaubenslehre herleiten, so könnte man gedenkbarer Weise alle möglichen Lagen des menschlichen Lebens in Betracht nehmen,

und fragen, was für eine Morallehre aus dem Gesammtinhalte der christlichen Glaubenslehre sich für eine jede solche Lage ergebe; oder man könnte alle die einzelnen Morallehren, so wie sie sich ohne diese Rücksicht daraus ergeben, aufsuchen. Bei diesem Verfahren würde aber noch immer manche Morallehre vermißt werden können, welche sich etwa nur aus andern Morallehren, oder aus ihrer Verbindung mit dem Gesammtinhalte ergäbe. Eine strenge Ordnung würde hierbei auch unerreichbar bleiben, und zudem würde gegen die zuerst bemerkte Weise des Verfahrens noch zu erinnern sein, daß es schon an die Unmöglichkeit gränzt, alle gedenkbaren Lagen des menschlichen Lebens aufzuzählen. — Welche unnütze Weitschweifigkeit, die sich bei allem diesem noch nicht weitschweifig genug machen könnte, würde nicht auch dabei nothwendig? Und zudem wäre es nicht bloß schwierig, es wäre auch unmöglich, in dieser Methode eine Moral zu entwickeln, welche irgend sichere Anwendung für das Leben zuließe, wofür sie doch allein gesucht wird. Denn die einzelne, ganz individuelle Sittenlehre kann immer nur gedacht werden in der Formel: »Hier oder jetzt, unter diesen Umständen, worin du lebst, ist dies dein dir angemessenes Verhalten!« Wie groß nun auch die Menge solcher individueller und vereinzelter Aufforderungen sein möchte, das Leben wird in jedem Augenblicke noch wieder eine unzählige Menge von Umständen bieten, welche die Wissenschaft nicht berücksichtigen kann, von denen allen aber eine Unzahl nie zu zerstreuender Zweifel hergenommen werden könute, ob man auch wirklich in dem anfangs erklärten Pflichtfalle sei? Wo bliebe nun bei solcher Beschränktheit auf Individualitäten die Allgemeingültigkeit der Moral?

Letztere Schwierigkeiten fielen zwar weg, wenn man, abgesehen von den Umständen, woran das Leben so reich ist, einzelne Morallehren entwickelte in Beziehung auf all-

gemeinere und mehr bleibende Verhältnisse; man hätte in diesen das Mittel, jene Zweifel zu zerstreuen, die von den individuellen Umständeu eutlehnt würden *), zugleich auch Grund, eine Vorschrift allgemeingültig auszusprechen, die sonst nur individuellgültig ausgesprochen würde. Allein alle übrigen angegebenen Mängel solchen Verfahrens wären auch hier unvermeidlich.

Ueber β, αα u. ββ. Wollte man nicht alle einzelnen Morallehren unmittelbar aus dem Gesammtinhalte der christlichen Glaubenslehre entwickeln, sondern die schon gefundenen Morallehren — sei es einzeln oder mehrerer von ihnen zu einer höhern verbunden — für die Herleitung anderer aus ihnen benutzen: so würde es offenbar sowohl für die Vollständigkeit, als für die Ordnung und den innern Verband der entwickelten Morallehren am vortheilhaftesten sein, falls man diejenigen Morallehren zu solcher Herleitung aus ihnen benutzte, von denen man sich am ehesten versprechen könnte, daß sie zur Herleitung von sehr vielen, und wo möglich von allen dienen könnten. Es würde hierdurch auch eine größere Weitschweifigkeit vermieden; denn man hätte dann ohne jedesmalige neue Herleitung aus der Erkenntnißquelle nur auseinanderzusetzen, was in den gefundenen wenigen Vorschriften enthalten sei, und was unter ihnen begriffen erschiene, wenn man zu den Bedingungen ihrer Erfüllung hinabstiege.

Indessen würde auch bei diesem Verfahren weder die vollkommene Einheit des Ganzen erreicht, die zur Vollendung der Form der Wissenschaft mitgehört, noch auch wäre man der Vollständigkeit der Lehren gewiß, so lange man

---

*) Ueber diesen Gegenstand vergl. Hermes, phil. Einl. §. 40, S. 217 — 240; Esser, Moralphilosophie. §. 7, S. 33 bis 37; Biunde, Empirische Psychologie. Bd. 1, Abth. 2, §. 187 — 8, S. 292 — 302.

von mehreren Morallehren ausginge, die man unabhängig von einander aus der Glaubenslehre entwickelt hätte; diese ständen selbst ohne Ordnung und innern Verband, vielleicht auch ohne die erforderliche Bestimmtheit neben einander. Ständen aber diese allgemeinern Vorschriften so locker und unvollkommen neben einander, dann würde es bei richtiger Herleitung aus ihnen mit den abgeleiteten Vorschriften gewiß nicht anders sein.

Ueber γγ. Aus den bisherigen Bemerkungen ist schon klar, daß vor allen übrigen Methoden die vortheilhafteste in wissenschaftlicher Beziehung diejenige wäre, wonach man aus dem Gesammtinhalte der Glaubenslehre Christi eine allgemeinste oder oberste sittliche Vorschrift entwickelte, woraus man sofort alle übrigen christkatholischen Morallehren ableitete. — Eine solche oberste Vorschrift nennt man Moralprinzip, weil die wissenschaftliche Erkenntniß der moralischen Vorschriften darin ihren Anfang — ihr principium — hat, und zugleich den Grundsatz, wonach über das sittliche Verhalten überall gerichtet werden kann. Weil aber sowohl die Möglichkeit eines solchen obersten Prinzips bestritten, als auch seine Natur oft verkannt ist, die Moralisten überdies in der Aufstellung desselben sehr von einander abweichen, so müssen wir darüber noch im Besondern handeln.

Anm. Alle hier angestellten und noch zunächst folgenden Untersuchungen müssen überflüssig erscheinen, wenn man verfahren zu können glaubt, wie Stäudlin vorschreibt: »Wenn man die moralischen Lehren Jesu von dem übrigen Inhalte der Evangelien absondert, sie logisch anordnet und in einen innern Zusammenhang bringt, damit noch das verbindet, was die Apostel in ihren Reden und Briefen Moralisches lehren, was im A. T. zur Ergänzung und Erläuterung der moralischen Belehrungen vorkomunt, und überhaupt die Erkenntnißquellen der christlichen Moral zu Rathe zieht, so erhält man

ein System der christlichen Moral, oder eine sogenannte theologische Moral.« Sieh' dessen Neues Lehrb. d. Mor. für Theol. 3. Ausg. S. 82. Vergl. J. W. Schmid, Lehrb. der theol. Moral, S. 18.; Reinhard's System der christl. Moral, §. 12, 13. — Eben so oberflächlich ist die Anweisung, welche Ammon im Handbuche der christl. Sittenl. §. 8 giebt, um danach die Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen christlichen Moral zu überwinden. »Aller dieser Hindernisse kann man Meister werden, wenn man bei einem reinen Herzen mehr auf die Stimme des eigenen Gewissens als auf fremdes Ansehen achtet, und vor Allem den Glauben an Gott durch seinen Eingebornen in sich bildet und belebt. Bei dem Studium des N. T. kommt Alles darauf an, seine moralische Ideen und Grundsätze zu verzeichnen, sie unter einzelne Maximen zu ordnen und aufzunehmen, das Lokale und Zeitgemäße in ihnen abzusondern, das Individuelle der Handlungen Jesu und seiner Apostel gehörig zu beurtheilen, und durch fleißiges Studium der Geschichte und Biographie, so wie durch eigene Beobachtung des menschlichen Herzens der Einseitigkeit seiner Lebensansichten zu steuern.«

Unter den protestantischen Moralisten spricht sich unsers Wissens noch am entschiedensten und mit den triftigsten Gründen für ein wissenschaftliches Verfahren aus de Wette in seiner Christl. Sittenlehre, Th. 1. §. 6; obwohl die von ihm verfaßte Sittenlehre nicht wissenschaftlich zu nennen ist, und obwohl das die Wissenschaftlichkeit nicht ausmacht, worein er sie setzt. Seine Worte sind: »Warum dringen wir aber auf die wissenschaftliche Behandlung? Damit wollen wir dem Mißbrauche entgegenwirken, dem eine geschichtliche Lehre, wie die christliche Sittenlehre, ausgesetzt ist, daß sie nämlich als ein Aggregat von positiven todten Vorschriften unter der Sanction einer Autorität begriffen und so befolgt wird. Nach fremdem Gebot und Beispiel handeln, ist der Tod der wahren Sittlichkeit. Wie sollen wir aber eine geschichtliche Lehre in unsere Ueberzeugung aufnehmen? Nur ein Weg ist denkbar, und dieser ist: daß wir die Uebereinstimmung derselben mit unserer Vernunft einsehen, und die Bedürfnisse unseres Herzens durch sie befriedigt, unsere innersten besten Regungen

in ihr deutlich gemacht finden..... Nur so behandelt wird die christliche Sittenlehre für uns wahrhaft bildend sein.... Die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung erhellt zuletzt auch aus Folgendem....: Es ist wahr, man kann durch Belehrung Anderer mittelst der Sprache neue Vorstellungen erhalten; aber die Bildung neuer Vorstellungen ist nur bedingt durch diejenigen, die wir schon in uns haben, durch unmittelbare Anschauung oder die selbstthätige innere Erkenntniß. Wenden wir dies auf die Sittenlehre an, so ist klar, daß wir aus der Bibel darüber keine Belehrung erhalten können, ohne daß wir unmittelbare sittliche Grundbegriffe in uns tragen; und deren uns bewußt zu werden, und die biblischen Lehren darauf zurückzuführen, ist das, was wir mit der wissenschaftlichen Behandlung wollen ꝛc.«

§. 23.

Ueber das oberste christliche Moralprinzip und seine Möglichkeit.

Ein oberstes Moralprinzip ist eine moralische Vorschrift, worunter alle andern moralischen Vorschriften begriffen sind, und das oberste christliche Moralprinzip ist die moralische Vorschrift, welche das gesammte christliche Sittengesetz in sich begreift; — jedoch muß man dies nicht so verstehen, als wenn die einzelnen Vorschriften alle aus jenem durch bloße Analyse zu entwickeln wären; vielmehr nur so, daß man durch Hinabsteigen von der obersten Vorschrift zu den Bedingungen ihrer Erfüllung auf die einzelnen Vorschriften hingeführt wird. Wäre z. B. die (relativ) oberste Vorschrift diese: »Suche Gott vollkommen zu erkennen,« so würde diese Vorschrift mich zu den untergeordneten hinabführen, meine erkennenden Kräfte zu erhalten und zu stärken, namentlich die höhern, Verstand und Vernunft; also ferner, das zu meiden, was sie schwächet; sie dann hinzuwenden auf den vorgehaltenen Gegenstand und bei ihm verweilen

zu lassen; die nöthigen Mittel — das Lernen z. B. — anzuwenden, in der Weise dabei zu verfahren, worin die sicherste Erkenntniß möglich ist. ꝛc.

Nun hört man nicht selten behaupten, ein einzelnes und oberstes Moralprinzip könne es nicht geben, das alle möglichen, d. h. uns möglicherweise verbindenden, Vorschriften unter sich befaßte*); und wäre diese Behauptung gegründet, so müßten wir uns der Mühe überhoben erachten, ein solches aufzusuchen. Allein diese Behauptung ist unseres Wissens noch nie mit gültigen Gründen belegt worden. Sagt man zum Beweise für sie, die Moral, insbesondere die christliche, enthält zu viele einander heterogene Lehren, als daß dieselben durch einen obersten Satz umfaßt werden könnten, so sagt man in andern Worten nur dasselbe und verräth zugleich, daß man die Bedeutung eines solchen obersten Prinzips nicht richtig gefaßt habe; denn warum sollten sich nicht mehrere, einander heterogene Vorschriften finden lassen, die dennoch alle zusammen befolgt werden müßten, bis das geleistet wäre, was die oberste Vorschrift verlangt. Sagt man, es sei alle Mühe, die man sich bisher um ein solches Prinzip gegeben habe, fruchtlos geblieben, so will dies gewiß eben so wenig bedeuten; und wenn es selbst wahr wäre, was man wohl auch behauptet hat, jene Bemühungen seien sogar für die Moral schädlich gewesen, so will auch dies nichts verfangen; — daraus folgt noch keineswegs, daß alle fernern Bemühungen um dasselbe auch fruchtlos und sogar nachtheilig sein werden; vielmehr erübrigte hier noch für das Nachdenken ein höchst wichtiger Stoff, wie nämlich ein solches Prinzip zu erreichen und wie dabei alle Nachtheile zu verhüten seien, welche die Bemü-

*) Vergl. Stäudlin, a. a. O. S. 137.

hungen um dasselbe begleitet haben sollen, und nicht allein diese Nachtheile, sondern auch alle jene Unvollkommenheiten, woran die Moraltheorien noch so vielfach leiden.

Behauptet man, es sei noch kein Prinzip konsequent durchgeführt worden, so ist dies in Beziehung auf die christliche Moral allerdings wahr; allein daraus folgt wieder nichts für die Unzulässigkeit oder Unzulänglichkeit eines solchen und für die Unmöglichkeit der konsequenten Durchführung eines Prinzips; vielmehr nur dies, daß man bisher noch nicht das richtige Prinzip gefunden, obwohl es darum noch wohl gefunden werden könnte; und strenge genommen folgt auch nicht einmal dies daraus, indem man annehmen darf, daß man nicht den gehörigen Gebrauch davon gemacht habe; oder man hat sogar, wie dies in den Handbüchern der meisten Moralisten zu sehen ist, ein solches an die Spitze gestellt, hat es aber daselbst auch stehen lassen, ohne Gebrauch davon zu machen; und endlich soll ja auch ein Moralprinzip nicht durch die ganze Moral durchgeführt, vielmehr sollen alle Morallehren konsequent aus ihm hergeleitet werden.

Nicht allein gegen die Brauchbarkeit eines obersten Grundsatzes, sondern gegen alle wissenschaftliche Deduction der Sittenlehre könnte gerichtet erscheinen, was de Wette vorbringt in den Vorlesungen über die Sittenlehre Th. 1. Bd. 1. S. 95: »Gerade das Schönste der sittlichen Ausbildung«, sagt er, »läßt sich nicht in Formeln und Begriffe pressen und dem Verstande ganz faßlich machen; solches müssen wir dem Herzen, dem Glauben und Gefühle überlassen, indem wir nur darauf hindeuten, daß ein frommes edles Herz sich der Anregung des göttlichen Geistes hingeben, und wie dieser es bewegt und treibt, mit treuer demüthiger Liebe fühlen und handeln müsse. Alle die schönen Gesinnungen der Freundschaft, der Liebe, des Gemein-

geistes, der frommen Begeisterung lassen sich nicht unter bestimmte Gesetze und Regeln bringen, sondern wer den Geist der Liebe hat, der hat ihn, und von ihm erfüllt, überragt, vollbringt er die schönen Thaten der Großmuth, der Hingebung und Aufopferung.«

Allein die bloßen Schönheiten gehören nicht in die Sittenlehre, sondern nur die Sittenvorschriften; diese können sich aber als Gebote oder Räthe unläugbar recht wohl über die Thaten der Großmuth, der Liebe und Freundschaft erstrecken; sie können ferner die Ausbildung des Gefühles verlangen und zeigen, wie es beschaffen sein soll.

de Wette, der sich am bestimmtesten für eine wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre — insbesondere der christlichen — ausspricht, und den Zweifel an der Möglichkeit, für dieselbe ein allgemeines Prinzip aufzufinden, für unwissenschaftlich hält, glaubt übrigens auch, der Umstand, daß die christliche Moral vom Gefühle beherrscht werde, das bis auf einen gewissen Grad für den Verstand auflöslich sei, einer gänzlichen Auflösung aber widerstrebe, — dieser Umstand dürfe uns an einem allgemeinen Prinzipe nicht verzweifeln lassen, weil auch die philosophische Moral nicht daran verzweifle, welche dem frommen Gefühle gleichfalls Vieles anheim gebe. Sieh' dessen Christl. Sittenl. Th. 1. §. 6.

Einen andern Einwurf gegen die Möglichkeit eines obersten Prinzips jeder Moral, den Michelet *) vorgetragen hat in großer Uebereinstimmung mit Schwarz **) haben bereits Elvenich ***) und v. Droste-Hüls-

---

*) System der philosophischen Sittenlehre. Berlin 1828. S. 3.

**) Siehe die oben S. 65 *) citirte Stelle aus dessen Evangelisch-christlicher Sittenlehre.

***) In seiner Moralphilosophie. Bd. 1. S. 33 — 38.

hoff *) beantwortet; es ließe sich dieser Beantwortung noch vieles Andere beifügen, wenn nicht das von diesen beiden Männern Bemerkte mehr als hinlänglich wäre zur völligen Vernichtung desselben.

Noch müssen wir dessen erwähnen, was Döderlein **) in Beziehung auf die christliche Sittenlehre gegen die Deduction aus einem obersten Prinzipe erinnert hat. Die Allgemeinheit, meint derselbe, würde ein solches Prinzip einem großen Theile der Menschen dunkel, die Ableitung aller einzelnen Pflichten schwer und verwickelt, im Gebrauche unsicher, und doch das Bestreben, die einzelnen Pflichten zu lehren, zu bestimmen, zu beweisen, nicht überflüssig machen.

Mag nun auch ein solches Prinzip und die Methode der Entwickelung aus ihm immerhin für einen großen und selbst den größten Theil der Menschen unbrauchbar sein, so bleibt doch immer dabei noch die Brauchbarkeit, die Nützlichkeit und vielleicht gar die Unentbehrlichkeit desselben für einen andern Theil bestehen, und zunächst und unmittelbar für diesen bearbeiten wir auch nur die Moraltheologie, nämlich nur für solche, die auch sonst wissenschaftlich gebildet sind, oder sich noch wissenschaftlich bilden wollen, und noch mehr im Besondern für diejenigen, welche es in unsern Zeitumständen ganz vorzüglich sein müssen, nämlich für Seelsorger.

Uebrigens ist es auch keineswegs nothwendig, daß mit der Allgemeinheit eines obersten Satzes stets Dunkelheit desselben verbunden sei; die Wissenschaft wird auch einen möglichst klaren erfordern; und eben so wenig möchte es als unabänderlich festzustellen sein, daß die Herleitung so

---

*) Im Lehrbuche des Naturrechts. Aufl. 2. S. 24 — 28.

**) Sieh' dessen Kurze Entwickelung der christl. Sittenlehre. §. 107. S. 77.

schwer, verwickelt und unsicher sein oder werden müsse; dies gehörte vielmehr zu den Unvollkommenheiten, welche die wissenschaftliche Bildung und die Wissenschaft selbst beseitigen müssen; und zuletzt soll auch ein oberster Satz das Bestreben, die einzelnen Lehren zu bestimmen und zu beweisen, nicht überflüssig machen, vielmehr nur erleichtern und vollkommen befriedigen; die Unmöglichkeit hiervon ist aber noch nicht erwiesen.

Vielleicht aber denkt man auch, daß ein oberster Grundsatz für die Moral deßhalb überflüssig sei, weil Gesinnungen und Gemüthsstimmungen stets nur auf den Grund vorausgegangener Betrachtung und Beurtheilung der Gegenstände, worauf sie gerichtet sein sollen, angenommen und vorgeschrieben werden können, und weil, wo diese Betrachtung und Beurtheilung Statt gehabt haben, auch in Folge derselben schon die etwaige Forderung, sie anzunehmen, von selbst ergehe ohne Vermittelung durch einen obersten Grundsatz.

Gemüthsstimmungen und Gesinnungen können zwar nur auf den Grund einer Betrachtung ihrer Gegenstände, insbesondere ihres Verhältnisses zu uns, angenommen werden. Allein damit ist doch noch nicht gesagt, daß jede Gemüthsstimmung und Gesinnung unmittelbar auf die Betrachtung und selbst nur auf die eigens vorgenommene Beurtheilung der Gegenstände sich gründen müsse, oder daß sie ohne dieses nicht als geboten oder gerathen erscheinen könne Es bleibt dabei vollkommen möglich, daß wir die eine Gesinnung um der andern willen annehmen, ohne eine zweite Beurtheilung, wenn nur die Beurtheilung des Gegenstandes, falls sie vorgenommen würde, diese Gesinnung zur Folge hätte, oder doch keine ihr widersprechende. — Und kann ich auch meinem Gemüthe um einer gewissen Stimmung willen ohne weitere Betrachtung des Gegenstandes, wogegen ich sie haben soll, keine zweite und andere Stim-

mung geben, als welche er selbst einflößt, so kann ich doch immer die erstere noch gebrauchen, um die zweite hervorzubringen, kann auch die erstere nach und nach in die zweite einfließen lassen, und, was besonders in Betracht kommt, es kann die Beurtheilung des Gegenstandes selbst zum Theile auf der ersteren Stimmung fußen. Sonach kann der Grundsatz, der eine obere Gesinnung und Gemüthsstimmung ausspricht, noch wenigstens dienen zur Herleitung von Vorschriften über die Heranbringung von Gemüthsstimmungen und Gesinnungen.

Zudem ist es denkbar, daß wir eine Gemüthsstimmung oder Gesinnung wohl auf den Grund der Betrachtung ihres Gegenstandes haben können, ohne daß wir schon daraus erkennen können, daß wir sie auch gegen ihn haben sollen; und es ist sogar leicht zu begreifen, daß wir dies gemeiniglich nur auf den Grund eines schon vorgesetzten Zweckes erkennen können, so daß wir sie um des gesetzten Zweckes willen haben oder erhalten sollen; auch möglich, daß wir einen Gegenstand erst dann allseitig beurtheilen und die ihm angemessene Stimmung und Gesinnung erwerben können, wenn wir bereits einen obersten Zweck in einer obersten Sittenvorschrift kennen gelernt haben. Somit kann also wohl eine andere Lehre über einen Zweck, den wir zu verfolgen haben, oder ein anderer moralischer Grundsatz und folglich auch wohl ein höchster nöthig sein, um nach der Beurtheilung eines Gegenstandes entscheiden zu können, daß wir diese oder jene Gesinnung oder Gemüthsstimmung gegen ihn haben sollen, oder auch um denselben für die Erregung dieser Zustände nur gehörig beurtheilen zu können.

Der Umstand, daß gedenkbarer Weise aus dem Gesammtinhalte der christlichen Glaubenslehre die Morallehren erst nach Berücksichtigung des höchsten Zweckes, den der Mensch verfolgen soll, gründlich und vollständig her-

geleitet werden können, macht nun die Frage nach solchem höchsten Zwecke und die Aufsuchung der höchsten Vorschrift für unsern Willen am meisten nothwendig, abgesehen von den vielen andern Vortheilen, welche er für die vollkommene und wissenschaftliche Lösung der Aufgabe der christlichen Moral haben mag.

Von der Wichtigkeit eines obersten Grundsatzes für die christliche Moral sind fast alle neueren Moralisten überzeugt, obgleich ihm die einen eine größere, die anderen eine geringere Wichtigkeit beilegen, und obgleich sie das, was denselben eigentlich wichtig macht, nicht hervorzuheben pflegen. Dagegen sind sie sehr verschiedener Ansicht über die Quelle desselben und über die Art und Weise, ihn daraus zu entnehmen und ihn als solchen zu beweisen. Einige wollen ihn aus der reinen Vernunft, andere aus der Offenbarung, und aus diesen wieder einige so, andere anders, noch andere wollen denselben aus der Vernunft und Offenbarung zugleich entnehmen. Andere endlich untersuchen nicht erst lange, wo und wie ein solcher Grundsatz zu finden sei, sondern greifen einen dafür angesehenen auf und suchen nur seine Uebereinstimmung mit der Offenbarung nachzuweisen, oder praktische Vorschriften Christi anzuführen, welche mit diesem Grundsatze eine etwaige Aehnlichkeit haben. — Unstreitig muß unser Prinzip, um Prinzip der christkatholischen Moral zu sein, auch hergeleitet sein aus der christkatholischen Lehre, und zwar aus der christkatholischen Glaubenslehre in ihrem Gesammtinhalte vorgestellt; ob mehr mittelbar oder mehr unmittelbar, ob in dieser oder jener Weise, ist noch die Frage.

§. 24.

Weise der Auffindung des höchsten christlichen Moralprinzips aus der gesammten christlichen Glaubenslehre.

Wir müssen nunmehr eine oberste christliche Sittenvorschrift zu gewinnen suchen, und dafür bieten sich wieder mehrere Wege dar, nämlich:

1) Mehrere, möglichst viele oder alle allgemeinen christlichen Sittenvorschriften aus der Erkenntnißquelle des christlich Sittlichen aufzusuchen, und durch Abstraction von dem Verschiedenen an ihnen und durch Festhalten des Gemeinsamen zu der Seele derselben zu gelangen;
2) Aus den positiven Vorschriften, welche im Evangelium für solche Prinzipe ausgegeben zu sein scheinen, eine aufzugreifen und über sie zu untersuchen, nicht allein, ob sie sich aus der Glaubenslehre herleiten lasse, sondern auch, ob sie sich zum Moralprinzipe qualifizire;
3) Abgesehen von allen solchen positiven Vorschriften, aus dem Gesammtinhalte der christlichen Glaubenslehre ein solches Prinzip geradezu aufzusuchen, und es dann, wenn es richtig daraus hergeleitet ist, zur größern Sicherheit zu vergleichen mit dem, was ihm Aehnliches in der Bibel enthalten ist.

Den ersten Weg zu gehen, wäre sowohl ganz unnütz als unmöglich; denn ich will vermittelst des Moralprinzips auf dem kürzesten und sichersten Wege die einzelnen Morallehren finden; hätte ich sie aber bereits gefunden, so wäre die Aufstellung eines aus ihnen entnommenen Prinzips offenbar höchst überflüssig; man müßte denn um der bloßen Form der Wissenschaft willen hintennach so verfahren, wobei man dann offenbar nicht bloß doppelte, sondern gar dreifache Arbeit hätte; und doch ist diese abstrahirende

Methode nicht selten — namentlich in philosophischen Schulen — in Anwendung gebracht! Zudem kommt hier wieder alles das in Betracht, was §. 23 lit. a gegen die Auffindung aller einzelnen Morallehren erinnert ist.

Der zweite Weg führte zwar auf das Ziel hin; allein es wäre dabei nicht wohl anders zu erwarten, als daß man hier viele vergebliche und zugleich mühsame Arbeit verrichtete, — weil es doch als sehr problematisch gelten müßte, ob man aus den positiven Vorschriften, die sich anscheinend zum obersten Grundsatze eignen, auch gerade diejenigen oder eine solche in Untersuchung nähme, die sich wirklich dazu eignete; vielleicht befindet sich unter allen den praktischen Vorschriften Christi keine, die sich gerade so, wie sie gegeben ist, dazu eignet. Sollte der Beweis für eine derselben, daß sie wirklich das oberste Moralprinzip abgeben könne, sich führen lassen, so müßte doch nicht nur gezeigt werden, daß sich unter den obigen Vorschriften Christi keine höhere finde, sondern auch, daß aus den theoretischen Lehren Christi sich keine höhere ergäbe. Zu ihrer Begründung müßte sie selbst aus den theoretischen Lehren Jesu hergeleitet werden, und diese Herleitung setzte vielleicht schon wieder eine oder mehrere andere aus jenen entnommene Morallehren voraus.

Darum ist es offenbar das Sicherste, Kürzeste, und, von jeder Seite betrachtet, das Angemessenste, den dritten Weg zu gehen, die oberste Vorschrift geradezu aus der Glaubenslehre abzuleiten und dann mit ihr die angeblichen biblischen obersten Vorschriften zu vergleichen. Jedoch muß auch das Verfahren auf diesem Wege noch näher bestimmt werden.

Unter einer sittlichen Vorschrift — sie mag als christliche zubenannt sein oder nicht — ist nichts Anderes zu denken, als eine Anforderung an unsern Willen, in dieser oder jener Richtung, so oder anders thätig zu sein,

wobei es nicht ganz in die Willkühr gestellt und als gleichgültig erklärt ist, ob der Wille ihr folgen wolle und folge, oder ob nicht; denn was Vorschrift sein soll, ist irgendwie verbindlich, hat Bindekraft, oder ist motivirt durch etwas, was mit der Befolgung oder doch mit der Nichtbefolgung verbunden wird; ohne dies kann es nicht Vorschrift heißen und als solche gelten. Die Vorschrift oder diese Aufforderung an unsern Willen kündigt ein zu Erreichendes oder zu Vermeidendes an, worauf so die Thätigkeit gerichtet sein soll, und kündigt darin also auch einen zu erreichenden, zu realisirenden Zweck an, was nur möglich ist in der Form des Imperativs: Thue dies, oder: Thue dies nicht, und dieser Imperativ ist bald strenge gebietend, bald rathend und empfehlend.

Die christliche sittliche Vorschrift ist eine solche Anforderung an den Willen, die auf der christlichen Glaubenslehre beruhen muß. Soll nun auf den Grund der christlichen Glaubenslehre eine Anforderung an unsern Willen aufkommen, die nicht bloß positiv und von einer äußern Autorität gestellt oder ausgesprochen ist, dann müssen wir selbst auf den Grund der christlichen Glaubenslehre diese Anforderung an unsern Willen stellen, und dies kann nur vermittelst eines zweckfetzenden Vermögens in uns geschehen. Da nun zwei zweckfetzende Vermögen und zwar nur zwei sich in uns vorfinden, nämlich die Sinnlichkeit und die praktische Vernunft, so fragt sich weiter, ob die Anforderungen an unsern Willen, welche die christliche Moral bilden, und ob im Besondern die oberste christlich-sittliche Anforderung als von der Sinnlichkeit oder als von der Vernünftigkeit gestellt zu denken seien, und die Entscheidung hierüber wird davon zunächst abhangen, ob die Anforderungen des einen oder des andern Vermögens eine gewisse Zunöthigung für den Willen bei sich führen, wodurch sie ihn verbindlich erklären, ihnen nachzukommen, weil wir

es jedenfalls mit sittlichen Vorschriften zu thun haben, in deren Begriffe nach allem Sprachgebrauche dies ein Hauptmerkmal bildet. Also:

1) Kann die Sinnlichkeit das oberste christliche und christkatholische Moralprinzip aufstellen?
2) Kann die praktische Vernunft das oberste christliche und christkatholische Moralprinzip aufstellen?

§. 25.

1) Kann die Sinnlichkeit das oberste christliche und christkatholische Moralprinzip aufstellen?

Es giebt nach Lehre der empirischen Psychologie in uns ein Vermögen, welches auch alle Augenblicke des Lebens in seinem Wirken sich uns kund giebt, — ein Vermögen, wodnrch wir fähig sind des Angenehmen und Unangenehmen in unsern Empfindungen und unsern Zuständen überhaupt, welches dann selbst das Angenehme liebt, das Unangenehme flieht, jenes uns zum Zwecke setzt als ein Heranzubringendes, dieses als ein Zuentfernendes und Abzuhaltendes; jenes gilt auf den Grund des Wohlgefallens an ihm als ein Gut, dieses auf den Grund des Missfallens an ihm als ein Uebel, und dieses Gut, wie dieses Uebel wird im allgemeinen Sprachgebrauche als ein sinnliches näher bestimmt.

In den Zwecken, die aus diesem Vermögen sich herschreiben, kündigt sich unser Trieb nach physischem Wohlsein und Ergötzlichkeit an, der in seiner Ausbildung auf allseitigen und ungestörten Genuß des möglichst Angenehmen gerichtet erscheint, und dann meistens jene Gegenstände im Auge hat, welche als die Ursachen des Angenehmen gelten. Wir suchen eigentlich und unmittelbar die Lust, und um ihretwillen die sogenannten Güter der Welt, um nämlich jene durch diese zu gewinnen. Berücksichtigt man dies bei der Beantwortung der obigen Frage, dann findet schon

eine oberflächliche Ansicht der praktischen Vorschriften Christi in diesen einen ganz andern Geist, als den Geist der Sinnlichkeit; sogar treten diese positiven Vorschriften offen und entschieden auf als Erklärungen gegen das bloß sinnliche Bestreben nach Lust und Ergötzlichkeit der Welt, und setzen gar in diese Dinge eins der vorzüglichen Hindernisse der Sittlichkeit, die sie selbst geltend machen wollen; und schon dies Eine möchte zureichend scheinen können, jede weitere Frage hierüber niederzuschlagen. Denn wenn auch die positiven Vorschriften Christi nicht gerade die Erkenntnißquelle des Sittlichen im Christenthume sind, so ist doch so viel gewiß genug, daß das Christenthum sammt seiner Moral allen Werth für die fernere Berücksichtigung verlieren und selbst zusammenstürzen würde, wenn es positiv etwas verböte, was es auf den Grund seiner theoretischen Lehren vorschreiben, gebieten oder rathen müßte.

Ferner aber ergiebt sich schon aus der oberflächlichen Betrachtung des Gesammtinhaltes der Glaubenslehre Christi, daß derselbe nicht sinnlicher Art ist, und nur für die Thätigkeit und Auffassung höherer Seelenvermögen den Stoff biete; denn gerade unsere Erkenntniß der übersinnlichen Welt wird durch die Glaubenslehre Christi erweitert und aufgeklärt, und auch nur sie, so daß es nicht wohl zu begreifen wäre, wie dadurch ein Zwecksetzen für die Sinnlichkeit eingeleitet sein sollte. — Diese Punkte streiten von Seite des Christenthums gegen die Annahme, daß das christliche Moralprinzip als ein sinnliches zu denken sei.

Von Seite der Sinnlichkeit stellen sich solcher Annahme nicht minder starke Hindernisse entgegen.

Erstlich: Die Sinnlichkeit kann ihrer Natur nach den Willen nur durch die sich zeigenden und gesuchten Reize sollicitiren, um ihn für ihre Zwecke zu gewinnen; auffordern im strengen Sinne des Wortes kann sie ihn nicht; sie drängt, treibt und bewegt den Willen nicht selten auch

zu ihrem Ziele, aber nur durch Lockungen und Schmeicheleien. Sie kann daher mit Nichts zu ihren Zwecken verbinden; sie müßte deßfalls die Realisirung ihrer Zwecke mit einer Strafe und einer Strafgewalt motiviren, die sie nicht hat — ich sage: die sie nicht hat; denn sobald wir auf das vorgehaltene Angenehme nur schlechthin verzichten oder vorgehaltene Unannehmlichkeiten bereitwillig übernehmen, verstummt auch die Sinnlichkeit nach klarem Zeugnisse des Bewußtseins, oder beginnt nun von Neuem den mißlungenen Versuch; — moralische Vorschriften aber denken wir dem Sprachgebrauche gemäß als Gesetze für den Willen, und sie können allein Gesetze sein, wenn ihre Befolgung und Nichtbefolgung nicht ganz in die Willkühr gestellt ist, und namentlich die Nichtbefolgung nicht ohne alle Ahndung oder Strafe hingeht. Es ist hieraus offenbar, daß wegen jenes Charakters der Sinnlichkeit, wonach sie die Nichtrealisirung ihrer Anforderungen ungeahndet läßt und lassen muß, keine von der Sinnlichkeit gegebene Vorschrift streng verbindend sei, ja daß keine ihrer Vorschriften auch nur die Geltung eines Rathes habe; denn eben so wenig als die Sinnlichkeit dem Willen gebietet, giebt sie ihm einen Rath; vielmehr drängt sie ihn wieder, ganz abgesehen davon, ob es räthlich sei, ihr zu folgen oder nicht; ja sogar tritt sie nicht einmal erlaubend auf, indem sie selbst die Frage, ob etwas, was ihr angenehm scheint, erlaubt sei, geradezu zu unterdrücken sucht.

Zweitens: Bei keinem Prinzip des Begehrens der Sinnlichkeit wäre ein vollendetes System der Zwecke in wissenschaftlicher Einheit möglich, und es würde daher die eigentliche Wissenschaftlichkeit in der christlichen Moral auch sogleich unerreichbar, sobald sie ein sinnliches Prinzip an der Spitze haben müßte. Denn was angenehm und was unangenehm sei, läßt sich nur mit Rücksicht auf die ver-

schiedensten Verfassungen des Gemüthes, auf die verschiedensten äußern Umstände und auf sonst mancherlei bestimmen, was bei Verschiedenheit der Subjekte zu derselben Zeit, und bei einem und demselben Subjekte zu verschiedener Zeit zu sehr wechselt, als daß sich darin eine Regel der Bestimmung deßfallsiger Zwecke festhalten ließe. Ja sogar ist es nicht selten, daß die verschiedenen Genüsse in ihren höchsten Graden sich einander im Wege stehen, während dann also kein anderer Maßstab für die Bestimmung in der Wahl und Schätzung des Einen und des Andern zu Gebote steht, als der zufällige Gemüthszustand, in dem das mißliche Ungefähr den Ausschlag giebt. Kann dann auch ein Mensch im Leben und in allen Augenblicken desselben sein Verhalten nach den Umständen modifiziren, und die Richtschnur seines Verhaltens selbst abändern, um doch dem sinnlichen obersten Zwecke zu leben, — die Wissenschaft der sinnlichen Zwecke bleibt unmöglich.

Drittens: Der Mensch hat in seinem Begehren, wie in seinem Erkennen, einen unvertilgbaren Trieb nach Wahrheit desselben, d. h. nach Uebereinstimmung des subjektiven Bemühens mit dem objektiven Werthe der Dinge. Nun legt zwar auch die Sinnlichkeit ihren Objekten einen Werth bei, aber nur einen solchen, welchen sie ermißt nach dem Verhältnisse, worin selbige nach dem Eindrucke auf sie zu ihr stehen, also gar keinen objektiven Werth, keinen Werth an sich; richtiger sagt man daher, die Sinnlichkeit schlage wohl zu einem Preise an, schätze aber nicht nach Werth; zudem aber kann diese subjektive Schätzung um so weniger den objektiven und wahren Werth verbürgen, da sie so sehr wechselnd, ja oft widersprechend ist, so daß sie sich aufhebt und vernichtet *).

---

*) Ueber das Zwecksetzen der Sinnlichkeit mag man vergleichen: Hermes, philos. Einl. §. 39 S. 203 u. ff. — Elvenich, Moralphilosophie. Bd. 1. §. 10. S. 41 — 56.

Die Sinnlichkeit kann daher gar keine sogenannten moralischen Vorschriften geben, und dann ist es gewiß überflüssig, ferner zu untersuchen, ob sie dies könne auf den Grund der theoretischen Lehre Christi. Wenn daher die Sinnlichkeit mit ihren Anforderungen auch noch Beachtung verdienen sollte in der Aufstellung des obersten Grundsatzes, so könnte sie diese nicht um ihrer Natur willen verdienen, sondern nur wegen eines andern schon gesetzten Zweckes.

Dennoch aber hat es Moralisten gegeben, welche als oberste Weisung der christlichen Moral die Weisung auf Glückseligkeit als auf das allseitige sinnliche Wohlsein und Vergnügen angesehen haben, z. B Bahrdt, und man hat selbst Stellen der h. Schrift citirt, um jene Weisung dies augenscheinlich zu machen.

In jedem Menschen, sagt man, liegt die Begierde nach Glückseligkeit, und zwar bleibend; die Vernunft tadelt die Begierde an sich nicht, sondern giebt selbst die Mittel an, sie zu erreichen. Darum haben von jeher nicht bloß Moralphilosophen, sondern auch christliche Moralisten die Glückseligkeit des Menschen für sein höchstes Gut und letztes Ziel angesehen, so daß um ihretwillen alle einzelnen Zwecke gesetzt erschienen. Sie haben dann entweder jenen Grundsatz ausdrücklich obenan gestellt, oder doch alle Morallehren darauf zurückgeführt.

Bei dem Worte Glückseligkeit dachte man sich hier das sinnliche Wohlsein nach allen Richtungen hin, und dann berief man sich für obige Lehre auf Christus und die Apostel. Nun haben zwar Christus und die Apostel oft in ihrer Sittenlehre hingewiesen auf etwas Angenehmes als auf einen Beweggrund zum Handeln; dagegen aber ist zunächst zu bemerken, daß sie an unzählig vielen Stellen alle Tugendübung um der sinnlichen Güter willen, z. B. um Ehre, Lob ꝛc., absolut verwerfen; man sehe Matth. 6, 1—6. 16. 17. 18. Bei Luk. 6, 33—35 wird auf die

nachdrücklichste Weise die eigennützige Tugend verworfen: »Wenn ihr denen Gutes thuet, welche auch euch Gutes thuen, welchen Dank verdient ihr dann? Dasselbe thuen auch die Sünder; und wenn ihr denen borget, von welchen ihr es wieder zu erhalten hoffet, was wird euer Dank sein? Denn auch die Sünder thuen das... Liebet vielmehr eure Feinde, thuet Gutes und borget, wo ihr auch nichts zu hoffen habet; alsdann wird euer Lohn groß, und ihr werdet Kinder des Allerhöchsten sein, der auch wohlthätig ist gegen die Undankbaren und Bösen.« Vergl. Luk. 14, 12—14. Daß der Lohn im Himmel aber kein sinnlicher sei, ist aus der Dogmatik bekannt. So fordert auch Paulus ausdrücklich auf, nicht bloß seinen eigenen Vortheil, sondern den der Andern auch zu suchen; vergl. 1. Cor. 10, 24. 33. Philipp. 2, 4. Röm. 13, 5; hier heißt es: »Daher muß ihr (der Obrigkeit) gehorcht werden, nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, sondern auch aus Gewissenhaftigkeit.« In gleichem Sinne sagt Petrus 1. Br. 5, 2: »Weidet die euch anvertraute Heerde Gottes und führet die Aufsicht nicht aus Zwang, sondern mit Lust nach Gottes Willen, nicht aus schändlicher Gewinnsucht, sondern aus Zuneigung.« — Christus fordert Manches, was unserer Sinnlichkeit gerade zuwider ist, als: Feindesliebe, geduldige Ertragung der Leiden u. s. w. Er verspricht seinen Jüngern in ihrem Berufe nicht ein ruhiges Leben, sondern Leiden und Verfolgungen, und fordert sie zur Standhaftigkeit auf. Matth. 10, 34—8. Vergl. 2. Tim. 3, 12. — Christus legt nur einem tugendhaften Wandel Werth bei und erklärt das, was unsere Neigungen befriedigt, für vergänglich und für werthlos an sich. Matth. 6, 19. 20.

Wenn also Christus und die Apostel ihre Vorschriften noch motiviren mit angenehmen Erfolgen oder dem Verheißen derselben, so ist dabei entweder an keine sinnliche Freude zu denken, oder sie benutzen solche Erfolge, um

den Menschen für den christlichen Lebenszweck zuerst zu gewinnen, indem sie ihm denselben von seiner lieblicheren Seite darstellen. Sie machen darum das Angenehme nicht zum Zwecke, vielweniger zum obersten Zwecke, sondern nur zu einem Anregungsmittel zum christlichen Wandel, was auch ganz zulässig ist. — Die Behauptung, die Sinnlichkeit finde selbst stets am sichersten ihre Rechnung bei dem christlichen Leben, rechtfertigt das Glückseligkeitsprinzip nicht als oberstes Prinzip der christlichen Moral; und zudem ist dies sowohl der christlichen Lehre, als auch der Erfahrung zuwider; denn gar nicht selten wird man durch ein christliches Verhalten zur Uebernahme harter Unannehmlichkeiten, durch ein unchristliches zu manchem Genusse gelangen *).

§. 26.

2) Kann die praktische Vernunft das oberste christliche und christkatholische Moralprinzip aufstellen?

Der Mensch bleibt zwar immer ein sinnliches Wesen und in so weit ist er nicht frei von allem Einflusse der

---

*) Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 90, sagte schon ganz richtig: »Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist unter allen empirischen Prinzipien am meisten verwerflich, nicht bloß, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht; auch nicht bloß, weil es nichts zur Begründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz etwas Anderes ist, einen glücklichen und einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzigt, als ihn tugendhaft zu machen, sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben, und ihre Erhabenheit vernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen, und nur den Kalkul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz auslöschen.« — Vergl. Mutschelle, Moraltheologie, Th. 1. S. 38.

Sinnlichkeit; er ist aber auch zugleich ein vernünftiges Wesen und erkennt als solches auch ein edleres Gesetz über sich, in dessen Befolgung er sich selbst beherrscht, soweit er nur sinnlich ist. Jenes höhere Gesetz giebt ihm seine Vernunft, in so weit diese eine praktische Richtung nimmt.

Die praktische Vernunft — die Vernünftigkeit — ist, wie die Sinnlichkeit, zunächst ein Vermögen des Wohlgefallens und Mißfallens, und dann des Zwecksetzens. Ihr Wohlgefallen ruht auf der Kraft und solchen Verhältnissen, Zuständen und Thätigkeiten, die sie befördern; ihr Mißfallen ruht auf dem Kraftlosen, oder vielmehr auf demjenigen, was die vollendete Thätigkeit der Kraft hindert. Jenes Wohlgefallen spricht sich unabänderlich aus, wo nur die Kraft in klarem Gedanken vorgehalten wird, und enthält eine reine Werthgebung an dieselbe und eine reine Werthschätzung aller Kraft; d. h. wir legen ihr einen Werth bei, weil sie uns an sich wohlgefällt, abgesehen von dem Verhältnisse, worin sie zu uns steht, ob sie für uns oder gegen uns wirksam ist. Diese ist die absolute Werthschätzung der Kräfte; sie sind danach für uns jede ein **bonum per se.**

Diese Schätzung folgt im Steigen ganz der Stufe, worauf die Kräfte der Intension und der Art nach höher stehen. Von Kräften derselben Art ist die intensiv höhere die höher geschätzte, und unter den beiden Hauptarten der Kräfte, den physischen und den geistigen, schätzen wir die geistigen merklich höher als die physischen, und unter den geistigen wieder diejenigen am höchsten, welche selbst die höchsten sind, so daß in dieser den Graden der Kräfte genau entsprechenden Werthschätzung, wenn auch kein Beweis der Wahrheit dieser Werthschätzung, doch eine willkommene Bestätigung ihrer Wahrheit enthalten ist.

Bei solcher unserer Schätzung unterscheiden wir von jener absoluten Schätzung noch die relative, d. h.

wir legen den Kräften Werth bei, zunächst zwar an und für sich, dann aber auch nach dem Verhältnisse, worin sie zu andern Kräften stehen, je nachdem sie die höhern in ihrer Wirksamkeit und Intension befördern oder hemmen; und so kann es dann kommen, daß uns manche Wesen mit ihren Kräften weit mehr gefallen und werth sind wegen solcher ihrer Verhältnisse zu andern, als sie uns an und für sich wohlgefallen und werth sein würden.

Unter den Kräften aller Dinge dieser Erde schätzen wir die geistigen Kräfte im Menschen, namentlich die höhern geistigen Kräfte des Erkennens, Fühlens und Wollens, am höchsten; diese, welche die höhere und privative Menschennatur bilden, die Menschheit im Menschen, erwecken namentlich durch die darin enthaltene Willensfreiheit das Gefühl der Achtung, wodurch die höhere Menschennatur zur Menschenwürde gestempelt wird.

In jeder Rücksicht höher steigt dies vernünftige Wohlgefallen, wenn es Gott und seine Eigenschaften zu seinem Gegenstande hat; die Gefühle werden hier überschwengliche, wie es ihr Gegenstand ist, und diese im eigentlichen Sinne so heißenden religiösen Gefühle erheben sich dadurch hoch über die bloß moralischen, deren Grundlage die Menschenwürde ist, weil auch die Gottheit über die Menschheit unendlich erhaben ist.

Auf den Grund dieses unseres Wohlgefallens an Kraft, welches wir dem Vermögen der Vernünftigkeit beilegen, weil es offenbar so zu der Vernunft — dem Vermögen der Erkenntniß der Kräfte — steht, wie die allgemein so genannte Sinnlichkeit zum Sinne, erfolgt im Zustande des Bewußtseins und des Nachdenkens auch eine Hinneigung unseres höhern Theils zu ihr; sie und ihre Erhaltung und Beförderung werden Gegenstand eines ver-

nünftigen Begehrens *). In so weit, als hierfür ein Trieb postulirt werden kann, darf man auch von einem höhern Thätigkeitstriebe im Menschen sprechen; denn seine Thätigkeit wird hierdurch offenbar wieder aufgefordert und angeregt. Jede Kraft, worauf wir unsere Einwirkung möglich finden, wird hier Gegenstand eines vernünftigen Wünschens, Begehrens und Wollens; — weil aber in der Schätzung der Kräfte bald mehr auf sie selbst und allein gesehen wird, bald mehr auf ihr Verhältniß zu andern Kräften, so ist es hieraus begreiflich, wie das Begehren nach Erhaltung und sonstiger Beförderung derselben bald mehr auf dem Grade der Kraft, bald mehr auf ihrem Verhältnisse zu andern Kräften beruhen könne; wie auch selbst die Beförderung der Kraft an sich Gegenstand des vernünftigen Begehrens sein könne, während wegen ihres mißlichen Verhältnisses zu höhern Kräften, die durch sie gehemmt werden, ihre Hemmung Gegenstand des Begehrens wird, und zwar des mehr motivirten Begehrens. — In solchem Begehren ist aber immer wieder etwas als ein Zuerstrebendes vorgehalten, und im Rückblicke darauf entsteht hier wieder der Zweckbegriff; es wird uns hier die Erhaltung und Beförderung der Kräfte zum Zwecke gesetzt, derjenigen Kräfte vorzugsweise, die den höchsten Werth haben, und die der übrigen vorzüglich nur noch, in so fern sie wegen ihres Verhältnisses zu den höhern Kräften die Thätigkeit derselben befördern können. Die Erreichung dieses Zweckes unterliegt nicht dem Reize, Drange und gewaltsamen Triebe, sondern dem freien Willen, der darin zugleich Zweck und Mittel wird, weil er auch

---

*) Dadurch, daß dies nur im Zustande des Bewußtseins und des Nachdenkens geschieht, unterscheidet sich dies Begehren wesentlich von dem bloß sinnlichen, weil dies auch gänzlich blind entstehen kann durch bloßen Instinkt.

selbst zu den höchsten geistigen Kräften im Menschen gehört *).

Weil nun nach Lehre der Psychologie alle Bestrebungen wie alle Gemüthsstimmungen und Gesinnungen, die nicht auf dem Gebiete der Sinnlichkeit liegen, aus jenem Vermögen der Vernünftigkeit entspringen müssen, so fragt sich, ob daraus bei der Zugrundlegung der christlichen Glaubenslehre eine solche Vorschrift natürlich hervorgehe, welche man als das Prinzip der christlichen Moral ansehen könne; denn daß andere Vorschriften zahlreich hier entspringen, ist jedem bewußt, der die neuere Moralphilosophie in etwa kennt.

§. 27.

Herleitung des obersten Prinzips der christlichen Moral.

Unsere nächste Aufgabe ist es nun, die Herleitung eines obersten Moralprinzips aus der gesammten christlichen Glaubenslehre zu versuchen, und zu diesem Zwecke müssen wir zuvörderst den Inhalt dieser Glaubenslehre, und zwar im Sinne der katholischen Kirche, vorlegen, weil wir nur eine christkatholische Moral wollen. Dieser Gesammtinhalt der christlichen Glaubenslehre ist folgender:

»Es ist ein Gott nnd zwar nur Ein Gott, ein Wesen durch sich selbst, ewig, unveränderlich, allgegenwärtig, über Raum und Zeit erhaben, rein geistig, von diesem Universum und allen seinen Theilen verschieden. Dieses Wesen ist ähnlich dem Menschen, in so weit er Geist

---

*) Ueber das hier fragliche Zwecksetzen vergl. Hermes, phil. Einl. ꝛc. §. 39. S. 202—8; Esser, Moralphilosophie, S. 5; Elvenich, Moralphilosophie, Bd. 1. S. 76 ff. Biunde, Empirische Psychologie, Bd. 2. Absch. 2. §. 268—270

Bayerische Staatsbibliothek München

ist, und so ist seine ganze Wesenheit, wie die des menschlichen Geistes, Erkenntniß- und Wollenskraft. Sein Erkennen ist Anschauen und erstreckt sich über alles Mögliche, Wirkliche und bedingt-Zukünftige; sein Erkennen ist über allen menschlichen Begriff vollkommen, der Art, dem Grade und der Ausdehnung nach. Sein Wollen ist frei, weise, heilig, gerecht, treu, wahrhaft, gütig, wohlthätig, barmherzig, langmüthig und allmächtig, — alles dieses wieder im höchsten Grade, in der größten Ausdehnung, auf die vollkommenste Weise und in der Art, daß der Mensch davon kaum einen analogen Begriff zu fassen vermag. Dieses Wesen ist da in einfacher Wesenheit und in dreifacher Persönlichkeit, als Vater, als Sohn und als heiliger Geist. Gott ist der Schöpfer und Erhalter und gütige Regierer der ganzen Welt, der die wahre Glückseligkeit aller der Glückseligkeit fähigen Geschöpfe will und sich ganz besonders das ewige und zeitliche Wohl des Menschen angelegen sein läßt, für den er die Erde und was darauf ist, erschaffen, den er selbst in Heiligkeit und Gerechtigkeit nach seinem Ebenbilde erschaffen, und den er, nachdem derselbe durch eigene freie Verschuldung für sich und seine ganze Nachkommenschaft sein göttliches Ebenbild verloren, oder doch in hohem Grade verunreinigt und damit der ewigen Glückseligkeit sich unwürdig und verlustig gemacht hatte, nicht verstieß, sondern um ihn wieder zur Aehnlichkeit mit sich zu erheben und zur ewigen Glückseligkeit zu führen, mit Mitteln ausrüstete, dieselbe wieder zu gewinnen. Er sandte seinen eingebornen Sohn in die Welt, der für den Menschen Mensch ward, der ihn durch seine Lehre über seine Lage aufklärte, ihm die reinsten Weisungen für sein Verhalten an die Hand gab und in seinem ganzen unbefleckten und heiligen Wandel ihm das wahre Ebenbild Gottes anschaulich darstellte, und ihn dadurch lebhaft zur Nachfolge anspornte. Nach seiner Lehre sind auch selige und

Bayerische Staatsbibliothek München

gute Geister bemüht für das Heil des Menschen, und ist durch ihn die Herrschaft des Teufels zerstört. Der Sohn Gottes hat im Auftrage des Vaters für die Menschheit eine besondere Anstalt, eine Kirche, gegründet, um die Menschen darin als in einem für Jeden sichtbaren Institute das durch eigene Verschuldung Verlorne sich wiederverschaffen zu lassen; — zur sicheren Erreichung dieses Zieles durch alle Zeiten machte er die Kirche unfehlbar, und stellte sich als das unsichtbare Oberhaupt hin, um sie bis ans Ende der Welt zu regieren; in ihr sind nicht nur die jetzt lebenden katholischen Christen, sondern auch die Seligen im Himmel, und die Seelen im Reinigungszustande zur gemeinschaftlichen Förderung ihres Heiles vereinigt. Der Kirche gab er die Ausspendung der Sacramente, der wirksamsten Heilsmittel für die Menschen und reicht in ihr sogar sein Fleisch und Blut, das er einstens zur Wiederherstellung des gesunkenen Menschengeschlechtes aufgeopfert hat, noch stets zu demselben Zwecke als geistiges Nahrungsmittel dar. Er sitzt jetzt als Mittler und Fürsprecher für die Menschen zur Rechten seines himmlischen Vaters und wird einst nach dem Tode und der Auferstehung alles Fleisches als Richter erscheinen, um die Guten von den Bösen auszuscheiden, jene auf ewig in sich zu beseligen, diese auf ewig einer Verdammung zu übergeben, welche sie sich in einer Weise bereitet haben, die es der Güte und Heiligkeit Gottes unmöglich macht, sie davon zu befreien.«

Bei der Betrachtung dieser Lehre ist es wichtig, die Eindrücke zu unterscheiden, welche sie nach psychologischen Gesetzen mit Nothwendigkeit und nach ihren verschiedenen Seiten auf den Menschen macht. Sie hat selbst zwei Seiten; von der einen Seite ist sie Darstellung der Wesenheit Gottes, von der anderen Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt und insbesondere zum Menschen.

Betrachten wir Gott nach seiner Wesenheit an sich

als erkennendes und wollendes Wesen, so finden wir ihn einmal als die unendliche Erkenntnißkraft, die anschauend — in der unmittelbarsten Erkenntnißweise — Alles durchdringt und sogar ehe es ist und geschieht; er erscheint in dieser Erkenntnißkraft als das erhabenste Wesen, das uns mit Bewunderung und Staunen füllt; an ihm als wollendem Wesen fällt der Vernunft am meisten seine Heiligkeit uf, eine Heiligkeit, die dem Umfange, dem Grade und oer Weise nach unendlich und unbegreiflich vollkommen ist. Alles in Gott ist groß und erhaben; aber die Krone seiner Herrlichkeit ist seine Heiligkeit. Nach dieser Seite hin erregt Gott in unserem Gemüthe die tiefste Hochachtung, die sich zur Anbetung erhebt, dem überschwenglichen, uns gleichsam überwältigenden Gefühle, welches nur Heiligkeit des nach allen Seiten unendlichen Willens erzeugen kann.

Sehen wir aber auf sein näheres Verhältniß, worein er sich zu der Welt und namentlich zu dem Menschen versetzte und forterhält, so kann nichts so laut im Gemüthe sich aussprechen, als das tiefste innigste Dankgefühl für seine unermeßliche, mit Freiheit und Heiligkeit gewollte Güte, und als eine Hinneigung zu ihm in reiner Liebe, die nach Vereinigung mit ihm sich sehnt.

Das Verhältniß Gottes zur sichtbaren Welt kann als Grund von besonderen Gefühlen hier ganz außer Acht bleiben, nachdem sein Verhältniß zu dem Hauptgegenstande der Welt, dem Menschen berücksichtigt ist, um dessentwillen alles Andere ist, für den Alles ins Dasein gebracht ist, forterhalten und regiert wird. Das Verhältniß Gottes zu den höheren Geistern braucht aus einem andern Grunde, der später zur Sprache kommen wird, nicht berücksichtigt zu werden.

Fragen wir jetzt, ob das höhere zwecksetzende Vermögen demzufolge nun auch eine Vorschrift für das eigene

Verhalten des Menschen gebe? — So lange wir uns Gott nur in seiner Wesenheit vorstellen, nämlich als das erhabenste Wesen, das unser Gemüth von selbst zur Anbetung stimmt und fortreißt, wenn es nur länger bei Gott verweilt, kann die Vernunft nichts vorschreiben; ihre Function besteht bis dahin nur darin, daß sie die so entstehenden Stimmungen und Gesinnungen gegen Gott wahr findet und billigt; diese selbst macht sie aber noch nicht sogleich zum Zwecke, vielmehr setzt sie unmittelbar stets nur die Förderung der Kräfte zum (nothwendigen) Zwecke; sie kann also auch diese Gesinnungen und Stimmungen nur erst zum Zwecke machen, wenn sie bereits gewisse Zwecke setzte, wofür die Heranbringung und Pflege von jenen Zweck werden muß, etwa damit sie der Realisirung von solchem Zwecke Unterlage und Haltung geben. Die Vernunft kann unmittelbar nur die Erhalrung und Förderung gewisser Kräfte zum Zwecke setzen, und zwar nur solcher Kräfte, zu deren Erhaltung und Förderung unser Wille etwas beitragen kann. Darum dürfen wir nunmehr nicht stehen bleiben bei der Betrachtung der unveränderlichen Wesenheit Gottes, nicht einmal bei der Betrachtung des unveränderlichen Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Menschen, müssen vielmehr zur Betrachtung des veränderlichen Verhältnisses fortschreiten, das nach jener Lehre zwischen Gott und dem Menschen besteht. Das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist nach einer Seite hin sehr wechselnd, zwar nicht in so weit Gott das eine Glied des Verhältnisses ist, aber doch in soweit der Mensch das andere Glied ist; es ist das Verhältniß der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, einer Aehnlichkeit, die zwar anfänglich da war, dann aber gestört ward und wiedergewonnen werden sollte durch die ganze darauf abzweckende Heilsanstalt Christi, die also gewiß etwas Veränderliches ist. Daß dieses Ver-

hältniß ein sehr wechselndes Verhältniß sei, sagt uns nicht bloß jene positive Lehre; wir können dies auch daraus entnehmen, daß Gott das vollkommenste Wesen ist, der Mensch aber einer immer größern Vervollkommnung fähig, da er in seinem Geiste stets ein schwaches Bild der Gottheit ist und ein treues Abbild derselben werden kann durch die ihm mögliche Erhebung seiner Kräfte.

Weil die Vernunft an Gott selbst um seiner Wesenheit willen das höchste Wohlgefallen findet, dessen sie nur immer fähig ist, so folgt, auf das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen gesehen, daß ihr die möglich größte Verähnlichung des Menschen mit Gott auch sehr wohlgefallen müsse, und zwar mehr als irgend ein Anderes; und weil diese Verähnlichung des Menschen mit Gott eine Förderung von Kräften ist, welche vom Willen abhängt: so muß die Vernunft es auch als Zweck vorsetzen, die menschliche Natur (den Inbegriff der höhern Kräfte der Menschheit zum Mindesten) zur möglich größten Aehnlichkeit mit Gott zu erheben; ein Zweck, der sich in dem reinen Gemüthe laut genug ankündigt, in dem unreinen Gemüthe um so dumpfer ertönt, je unreiner es ist, ohne daß dieser innere Ruf je ganz verstummen könnte.

Noch bestimmter und für die Anwendung brauchbarer wird die Vorschrift, wenn in ihr zugleich angegeben wird, von welcher Seite die Menschheit der Gottähnlichkeit fähig sei, und welche Beschaffenheit Gottes als die erhabenste obenan zu stellen sei, um nach ihr, als nach dem Normalpunkte in Allem, unser sittliches Bestreben zu richten. — Die h. Schrift weiset uns vorzüglich auf die Heiligkeit Gottes, als unsern Zielpunkt hin, und wenn wir auf die Entstehung der Vernunftaufforderung Acht haben, so finden wir auch, daß die Heiligkeit Gottes es ganz vorzüglich sei, welche ihr zu Grunde liegt. Die Heiligkeit des

Willens ist es auch, welche wir in Gott unbedingt obenan stellen, um derentwillen wir auch in allen andern Eigenschaften Gottes den höchsten Werth anerkennen, welchen wir ihnen beilegen, während sie für sich betrachtet als minder werth und unseres Bestrebens würdig oder auch nur fähig erachtet werden können. So ist z. B. die Allmacht Gottes gewiß keine solche Eigenschaft, um derentwillen wir Gott über Alles hochachten, und eben so gewiß ist es, daß sie in den Augen unserer Vernunft weit höheren Werth erhalte durch ihre Unterordnung unter Gottes heiligsten Willen, als sie an sich hat. Die Aufforderung, sich und Andere Gott ähnlich zu machen, kann daher ohne Zweifel nur in sehr untergeordneter Beziehung in Betreff der Macht Gottes stattfinden, die auch so wenig durch Annäherung zu erreichen ist, als Schöpferkraft durch nachbildende und so schwach nachbildende und umbildende Kraft, wie sie im Menschen gegeben ist. — So nun steht es auch mit allen andern Eigenschaften in Gott; sein Erkennen, seine Güte und Liebe u. s. w. stehen lange nicht seiner Heiligkeit gleich, wie sie denn auch auf unser Gemüth einen ganz anderen Eindruck machen, und namentlich kein Gefühl der Anbetung erwecken, welches auf den höchsten Werth ihres Gegenstandes deutet.

So wird also auch die Vernunft in ihrem Zwecksetzen und bei solcher Reflexion Gottes heiligen Willen uns als obersten Gesichtspunkt und Zweck bestimmen; unser Wille soll dem Willen Gottes verähnlicht werden, und jede andere unserer Kräfte soll nur in so weit Gegenstand der sittlichen Ausbildung werden, als dies hierzu erforderlich ist. Ist nämlich ein höchster Zweck gesetzt, — hier die Erreichung der Heiligkeit des Willens —: so gestattet die Vernunft nicht mehr, diesen aus den Augen zu setzen, selbst nur momentan, so lange er noch erstrebt werden kann; sie kann dann nie einen Zweck daneben bestehen lassen,

der jenem gleichgeordnet und nicht vielmehr ihm untergeordnet erschiene; dies wäre eine Hintansetzung dessen, was vor ihr den höchsten Werth hat, die ihr nicht gleichgültig sein kann.

Danach wäre der bestimmtere Ausdruck des obersten Moralprinzips für uns:

»Suche den Willen des Menschen dem heiligsten Wil-
»len der Gottheit möglichst ähnlich zu machen.«

Anm. 1. Man wird es wohl nicht willkührlich finden, daß hier die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott als das eigentliche veränderliche Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen angegeben ist; denn dies Verhältniß ist offenbar und nach ausdrücklichen Worten der h. Schrift das schon bei der Schöpfung bezweckte Verhältniß, und die Wiederherstellung und größere Vervollkommnung desselben ist unverkennbar der Zweck der ganzen göttlichen Heilsordnung. Allein auch ganz abgesehen von diesem Verhältnisse, kann doch die Vernunft, welche an Gott selbst das bei weitem allergrößte Wohlgefallen hat, an nichts Anderem außer Gott ein so großes Gefallen haben, als an der größten Aehnlichkeit mit Gott, und in so fern die Verwirklichung derselben dem Willen des Menschen unterworfen ist, muß die Vernunft sie ihm auch zum Zwecke setzen, und zwar zum allerhöchsten Zwecke, weil sie Gott dem Gegenstande ihres allergrößten Wohlgefallens, der aber kein Gegenstand der Realisirung für den Willen ist, am nächsten steht. Somit bliebe auch so das Resultat dasselbe, mit dem Unterschiede, daß hier nicht ausdrücklich der Mensch als das Subjekt genannt wird, an welchem die Gottähnlichkeit zu verwirklichen wäre, ein Unterschied, der, wie aus später folgenden Bemerkungen sich ergeben wird, von gar keinem Belange ist.

Anm. 2. Man könnte meinen, das Wohlgefallen an Gott sei selbst der höchste Zweck, oder doch die Erhaltung und Vervollkommnung desselben. Allein dann müßte der Vernunft dieses Wohlgefallen an Gott nach Gott am meisten gefallen, und sie es an sich zum Zwecke setzen können, was unerweislich ist.

Anm. 3. Die praktische Vernunft stellt ihre Zwecke nun

aber nicht in der Form der Anlockung und unter der Macht der Reize auf; vielmehr spricht sie zu dem Willen bloß um der Vortrefflichkeit der Sache willen, die erreicht werden soll, und spricht sodann in der Form des unbedingten Imperativs: »Du sollst!« Obiger Zweck kündigt sich daher an in der Formel: »Du sollst den Menschen Gott ähnlich machen!«; und weil die Aufforderung im kategorischen Imperativ nur als eine Vorschrift oder als ein Gesetz denkbar ist, wobei die Befolgung durch irgend etwas motivirt wird, so daß sie nicht mehr ganz gleichgültig erscheint: so hätten wir nun eine wirklich auf den Grund der christlichen Glaubenslehre in unserem Gemüthe entstehende Vorschrift für unser Verhalten gefunden, und eine solche, die sich anscheinend wenigstens auch wohl so zur Ableitung anderer aus ihr eignet, wie man dies von einem Moralprinzipe erwartet.

Anm. 4. Man könnte auch denken, die Vernunft dürfte den Willen zum höchsten Zwecke setzen ein ihrem Wohlgefallen an Gott entsprechendes Wollen überhaupt; allein weil es denkbar ist — mindestens vor der Reflexion —, daß es manches jenem Wohlgefallen entsprechendes Wollen gebe, ohne doch selbst so wohl zu gefallen, als Gott selbst und Gottähnlichkeit, die Vernunft aber die ihr am meisten wohlgefällige Förderung zum höchsten Zwecke setzen muß, so fällt damit auch solche Bedenklichkeit weg; und bei der mindesten Reflexion findet sich dann auch bald, daß es kein dem Wohlgefallen an Gott völlig entsprechendes Wollen geben könne, als das der Gottähnlichkeit.

§. 28.

Ist die gefundene Vorschrift geeignet, als oberstes Prinzip der christkatholischen Moral zu dienen?

Die der Erwähnung würdigen Eigenschaften des obersten christlichen Moralprinzips sind diese:

1) Es muß selbst eine moralische Vorschrift sein, weil ich sonst keine andere moralische Vorschriften darunter enthalten finden kann.

2) Es muß die oberste, nicht aus einer andern Vorschrift hergeleitete oder herzuleitende Vorschrift sein; widrigenfalls bliebe es nicht das höchste Moralprinzip.

3) Es muß eine christliche und christkatholische Vorschrift sein.

4) Es muß formal und material zugleich sein.

5) Es muß eine vollkommen klare Vorschrift sein, weil man ohne dies nicht vollkommen erkennen kann, was unter ihr enthalten sei.

6) Es muß eine solche Sittenvorschrift sein, die zureichend umfassend ist, um alles das darunter subsummirt zu finden, was im katholischen Christenthume nur irgend als Sittenvorschrift erkennbar ist; und

7) muß es eine verbindliche und in der Wissenschaft als wahr und verbindlich nachgewiesene Sittenvorschrift ausdrücken.

Die zuerst geforderte Eigenschaft ist in unserer Vorschrift unmöglich zu vermissen. Die unter Nro. 2 geforderte Eigenschaft erkennt man am sichersten an ihr aus der Art, wie sie entsteht und oben hergeleitet worden ist. Von den übrigen Eigenschaften wollen wir es im Besondern noch weiter nachweisen, wie auch sie allesammt in unserm Prinzip vereinigt seien.

§. 29.

Daß unser Moralprinzip eine wahrhaft christliche Vorschrift sei.

Unser Moralprinzip muß eine christliche Vorschrift sein; dies kann aber gemäß §. 7—15 nicht heißen, es müsse eine von Christo (oder den Aposteln) ausgesprochene sittliche Vorschrift sein; vielmehr wäre dies nach demjenigen, was wir an der angezogenen Stelle über den Werth der positiven Vorschriften bemerkt haben, für uns nicht zurei-

chend; es kann dies nur so viel heißen sollen, daß es eine solche Vorschrift sein müsse, welche aus der Lehre Christi entnommen ist, und in Beziehung auf die praktischen Vorschriften Christi ist dann nur erforderlich, daß diese ihm nicht widerstreiten, vielmehr auch alle darunter subsumirt gefunden werden können.

Unter den praktischen Vorschriften muß sich nicht einmal nothwendig eine finden, welche mit jener gleichen Inhalts ist, weil die praktischen Vorschriften Christi anerkanntermaßen keine vollständige christliche Moral liefern; noch weniger ist es nöthig, daß sich eine gleichen Inhalts mit jener darunter fände, welche zugleich Christus selbst als das oberste christliche Moralprinzip bezeichnet hätte. Eine solche ist nicht vorhanden, und es liegen Gründe genug am Tage, aus welchen Christus wohl keine seiner Morallehren als das oberste christliche Moralprinzip mochte bezeichnet haben. Dagegen lesen wir viele Stellen in der h. Schrift, welche mit der von uns aus der christkatholischen Glaubenslehre hergeleiteten Vorschrift gleichen oder ähnlichen Inhalts sind. So heißt es Matth. 5, 48: »Seid vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist;« und was hier noch besonders in Betracht kommt, ist, daß der Heiland an jener Stelle nicht nur eine äußerst schwere und bis dahin den Juden und Heiden fast ganz unbekannte Pflicht, nämlich die Pflicht der Feindesliebe, auf dem Grundsatze der Verähnlichung mit Gott, sich fußen läßt, sondern auch alle vorher ertheilten Vorschriften in jene einzige zusammenfaßt: »Seid also vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist.« Vergl. Luk. 6, 35. 36. Paulus, Ephes. 5, 1 sagt dasselbe: »Seid also Nachahmer Gottes, wie liebe Kinder;« vrgl. 4, 22: »Auf daß ihr ableget den alten Menschen nach eurem vorigen Wandel... (23), euch aber erneuert im Geiste eures Gemüthes und (24) anziehet den neuen Menschen, der nach

Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.« — 1. Petr. 1, 15. 16: »Wie der heilig ist, der euch berufen hat, seid auch ihr heilig in eurem ganzen Wandel. Denn es steht geschrieben: Seid heilig, denn ich bin heilig.« — 1. Joh. 1, 3—7 und 3, 1—3; in der ersteren Stelle fordert der Apostel die Gläubigen zur Gemeinschaft untereinander und mit dem Sohne auf, und fügt hinzu, diese Gemeinschaft könne nicht bestehen, wenn sie nicht, wie Gott das Licht sei, auch selbst im Lichte wandelten; in der zweiten heißt es, die Gläubigen seien durch die Liebe des Vaters Söhne Gottes und würden einst Gott ähnlich sein, wenn sie ihn sehen würden, wie er ist, und jeder, der diese Hoffnung auf ihn setze, heilige sich, wie jener auch heilig sei. Das. 4, 11. 19 wird gefordert, die Gläubigen sollen Gott in der Liebe ähnlich werden.

Oft wird uns in der h. Schrift der Wille Gottes als Muster hingestellt, dem wir nacheifern sollen. 1. Thess. 4, 3. 5, 18. Ein Gleiches stellt die heil. Schrift auf, wenn sie gebietet, nach Aehnlichkeit mit Jesu Christo zu streben; — er ist der Sohn Gottes, selbst Gott, ahmt dem Vater nach, verrichtet die Werke des Vaters, und wer ihn sieht, sieht auch den Vater; in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit; er und der Vater sind Eins. Zur Verähnlichung mit Christo fordern uns auf die Stellen: Philipp. 2, 5—8; Joh. 15, 12.

Im Besondern müssen wir hier noch auf eine der oben citirten Stellen aufmerksam machen, welche nicht allein die Aufstellung unseres Prinzips als einer christlichen Vorschrift, sondern zugleich unsere ganze Methode der Begründung oder Herleitung der Sittenlehren rechtfertigt. »Seid heilig, denn auch ich bin heilig,« heißt es da 1. Petr. 1, 16, mit Beziehung auf Lev. 11, 44. 19. 2. 20, 7. In dieser Stelle werden wir nicht allein aufgefordert, uns

Gott ähnlich zu machen, namentlich im Punkte der Heiligkeit, welcher — wie schon gezeigt wurde — der Hauptpunkt ist, in dem wir uns Gott zu verähnlichen haben, sondern der Grund, der uns bestimmen soll, ist danach auch schlechthin die Heiligkeit Gottes; weil Gott heilig ist, sollen auch wir heilig sein; — wie hätte dies auch nur irgend Sinn und Zusammenhang, wenn nicht die Betrachtung der Heiligkeit Gottes schlechthin uns zu der Aufforderung bringen sollte und brächte, nach Heiligkeit zu streben? Gerade so, wie wir oben die Entstehung jener Aufforderung vorgelegt haben, denkt offenbar der h. Schriftsteller hier. Mit Rücksicht auf die Herleitung unserer Vorschrift und nach den hier gemachten Bemerkungen unterliegt es wohl keinem Zweifel mehr, daß sie eine christliche sei, und zwar eine christkatholische.

§. 30.

Ueber die materiale und formale Seite der gefundenen Vorschrift.

Bei jeder sittlichen Handlung ist zu unterscheiden der Inhalt oder Gegenstand des Willens und dasjenige, was den Willen dazu bewegt; ersteren nennt man auch die Materie der Handlung, letzteres die Form derselben; jener bestimmt die materiale Seite der Handlung, dieses die formale. Was der Wille soll, ist in dem §. 27 deducirten Satze: »Suche den Menschen Gott möglichst ähnlich zu machen,« bestimmt genug gesagt, und die materiale Seite hebt sich also in ihm klar genug hervor; aber es ist nicht in ihm hervorgehoben, was den Willen dazu bewegen, aus und mit welcher Gemüthsstimmung er das Verlangte bewirken solle; die formale Seite bedarfdaher zur allseitig bestimmten Auffassung des Prinzips noch einer nähern Bestimmung.

In Beziehung auf die formale Seite einer Sittenvorschrift ist nur zu bemerken, daß sie sich bei geforderten Handlungen in der Entstehung der Aufforderung, und zwar im eigenen Gemüthe kund geben müsse, so lange sie eine natürlich entstandene sein soll. Die sittliche Vorschrift wird aufgestellt von der Vernunft; nur diese kann eine sittliche Vorschrift geben; irgend etwas bewegt sie aber, dieselbe zu geben, und dasselbe, was die Vernunft hiezu bewegt, muß auch den Willen bewegen, das von ihr Geforderte zu leisten, weil sie sonst in dieser Leistung keine Befolgung ihrer Vorschrift finden kann, noch ein Verhalten des Willens, welches dem innern Werthe des Gegenstandes, worauf es sich bezieht, entspricht, weswegen denn die Leistung wenigstens nicht die erforderliche subjektive Wahrheit hätte. Somit muß denn auch das Streben nach möglich größter Verähnlichung des Menschen mit Gott, wenn es die erforderliche subjektive Wahrheit haben soll, aus dem Wohlgefallen an Gott hervorgehen. Aber auch abgesehen hiervon, muß der Mensch, wenn er Gott und insbesondere Gottes allheiligem Willen möglichst ähnlich werden soll, hiernach streben, um des innern Werthes willen, den er Gott, insbesondere seiner Heiligkeit und demnächst der Aehnlichkeit mit ihm beilegt, oder wegen des Wohlgefallens, welches die Vernunft hieran hat; denn was Gott der Allheilige will, will er auch nur wegen des innern Werthes des Gegenstandes seines Wollens. Demnach ist das Formale jener Vorschrift eigentlich in dem Materialen derselben begriffen. Will man aber die formale Seite derselben nebst der materialen ausdrücklich angeben, so lautet die Vorschrift so: »Suche die möglich größte Aehnlichkeit des Menschen mit Gott wirklich zu machen aus Wohlgefallen an Gott.«

Es entspricht also auch unsere Vorschrift der Aufforderung an ein oberstes Moralprinzip, daß es ein mate-

riales und formales sei. Auch ist, zumal nach dieser ausdrücklichen Angabe der formalen Seite der Vorschrift, gegen die vollkommene Klarheit derselben nichts mehr einzuwenden.

§. 31.

Ist die aufgefundene Vorschrift auch vollkommen erschöpfend für alles sittliche Verhalten im Christenthume?

Dazu gehört:

a) daß alle sittlichen Vorschriften Christi (und der Apostel) sich daraus ableiten lassen;

b) daß außer jenen auch alle andere, zwar nicht ausgesprochene, aber sonst erkennbare christliche Vorschriften sich daraus ableiten lassen.

Ueber a. Daß alle sittliche Vorschriften Christi sich herleiten lassen aus unserer Vorschrift, kann nicht hier, sondern nur durch die Abhandlung der Moraltheologie selbst klar werden; denn diese ist die Herleitung aller einzelnen Vorschriften, die dann nur eine Vergleichung mit den positiven erfordern, damit man sich überzeuge, daß diese alle durch jene Vorschrift umfaßt seien. Hier würde dies offenbar sich nicht direkt zeigen lassen, ohne daß schon im Cirkel gegangen und vorausgesetzt würde als deducirt aus dem Moralprinzip, was noch erst daraus deducirt werden soll. Wenn aber, was hier unbedenklich anzunehmen ist, das Christenthum keine vernunftwidrige Vorschriften enthält, dann läßt sich jener Umfang des Moralprinzips indirekt schon hier nachweisen, und zwar einschließlich durch das, was unter lit. b zu sagen ist.

Ueber b. Jede im katholischen Christenthume denkbare Vorschrift muß sich auf irgend einen Gegenstand des uns möglichen Thuns und Lassens beziehen. Als diese

Gegenstände sind aber nur diejenigen denkbar, deren Dasein im katholischen Christenthume gewiß ist, oder wovon wir in demselben mit Grund eine Vorstellung bilden können. Diese Gegenstände sind dann entweder:

aa) Persönliche, und zwar

aaa) Gott;

bbb) die Menschen, und hier

α) ich selbst,

β) Andere, und unter diesen

αα) die noch auf Erden Lebenden;

ββ) die Verstorbenen: 1) die Heiligen, 2) die Verdammten, 3) diejenigen, die sich im Reinigungsorte befinden.

ccc) die guten und die bösen Geister, die Engel und Teufel.

bb) Unpersönliche, und zwar

aaa) die lebenden, die Thiere, und

bbb) die leblosen, die Dinge der Welt im gewöhnlichen Sinne des Wortes.

Weil wir keiner Gemüthsstimmung und Gesinnung gegen die leblosen Dinge fähig sind, und weil die Vernunft die Ausbildung ihrer Kräfte, in so fern eine solche möglich ist, nur für andere Zwecke vorschreiben kann: so ist kein sittliches Verhalten gegen sie denkbar. Wohl bleibt noch eine moralische Rücksicht auf sie, d. h. ein moralisches Verhalten gegen Menschen und andere persönliche Wesen in Ansehung ihrer möglich; ein Verhalten, welches aber offenbar dann zur Sprache kommen muß, wenn alles moralische Verhalten gegen diese andern Wesen entwickelt wird.

Auch gegen die (unvernünftigen) Thiere können wir keine sittliche Gemüthsstimmung oder Gesinnung haben, weil sie uns keine Achtung einflößen. Die Vernunft kann die Ausbildung der Kräfte der Thiere nicht um dieser, sondern höchstens um der Menschen willen vorschreiben.

Darum kann von keinem sittlichen Verhalten gegen sie die Rede sein, sondern nur von einem sittlichen Verhalten gegen die Menschen in Ansehung ihrer. So ist das willkührliche Peinigen der Thiere durch Schläge, übertriebene Arbeit, Hunger u. s. w. unsittlich, weil es mit der Verähnlichung des Menschen mit Gott im Widerspruche steht. Solches wird auf unser Gemüth und unsere moralische Stimmung um so nachtheiliger wirken, je vollkommner die Thiere selbst erscheinen, d. h. je näher sie in ihrer äußeren Form und in ihren Anlagen dem Menschen stehen, da dies der einzige anwendbare Maßstab ist, die Vollkommenheit der Thiere zu messen. Zudem kann solche grausame Behandlung der Thiere meistens nur aus verdorbenem Gemüthe und aus Mangel an richtiger Erkenntniß stammen.

Allein, könnte man denken, Gott will den Thieren wohl, also müssen auch wir ihnen wohlwollen!

Es ist wahr, daß Gott den Thieren wohlwolle, und daß wir Gottes Willen in Allem nachstreben sollen; aber dann fragt sich noch sehr, ob Gott ihnen vielleicht nicht bloß wegen anderer Wesen und Zwecke wohlwolle; wäre dies, so hätten wir darauf zu sehen, ob unser Wirken für jene andern Wesen und Zwecke auch unser Wohlwollen gegen die Thiere erfordere; sie selbst kämen dann nicht als Pflichtsubjekte in Betracht, sondern diese andern Wesen. Wollen wir ihnen wohl, weil Gott ihnen wohl will, so geschieht das, was geschieht, nicht ihretwillen, sondern um Gotteswillen, und weil die Verähnlichung des Menschen mit Gott als ein sittliches Verhalten gegen den Menschen dies fordert.

Man könnte endlich noch sagen: Die Kräfte im Thiere erregen unser hohes Wohlgefallen, sie haben darin für die Vernunft einen hohen Werth; sie als Sache ohne Werth, als bloße Sache zu behandeln, muß die Vernunft deßhalb verbieten, so lange sie als Wahrheitsvermögen richtet.

Allein als Wahrheitsvermögen muß die Vernunft dem unvergleichlich höheren Werthe, den sie in die Verähnlichung des Menschen mit Gott setzt, den Vorzug geben. Sie muß daher nicht bloß erlauben, sondern fordern, daß man die Thiere als das Geringere an Werth, was keine Achtung einflößt, opfere und hingebe, wo jener Zweck es erfordert, und muß dies mindestens empfehlen, wenn es dazu nur irgend nützlich ist. Dies muß die Vernunft auch auf christlichem Standpunkte, weil die theoretischen Lehren Christi die Thiere nicht als persönliche und achtungswerthe Wesen darstellen. Die praktischen Lehren Christi erlauben sogar offenbar den Gebrauch der Thiere als bloßer Mittel für höhere sittliche Zwecke.

Will man den Thieren ein sogenanntes **analogon rationis** beilegen, so mag dies geschehen; für unsere Moral bleibt dies ohne Erfolg und Einfluß, weil sie mit solchem noch keine Personen sind.

§. 32.

Fortsetzung.

Es erübrigen uns als mögliche Gegenstände des sittlichen Handelns daher nur noch die persönlichen Wesen. Von diesen sind Gott und die Menschen im obersten Prinzip zur Sprache gebracht, obgleich nicht in derselben Weise. Von Gott ist nur in so weit Rede darin, als darin ein Wohlgefallen an Gott gefordert wird, woraus die Verähnlichung des Menschen mit Gott hervorgehen soll; Gott ist darin nicht als Gegenstand hingestellt, den wir erhalten und vervollkommnen sollen; das Eine wie das Andere zu wollen oder zu sollen, wäre auch ungereimt. In wie weit nun aber Gott Gegenstand unseres sittlichen Verhaltens sei, das wird erschöpfend im ersten Theile der Moraltheologie gezeigt werden, oder in der Religionslehre.

Man hat nicht selten gelehrt, Gott sei kein Gegenstand unsers sittlichen Wollens, weil er kein Gegenstand unserer Erfahrung sei, was nämlich dazu erfordert würde; dabei bliebe es aber wahr, daß die Erkenntniß Gottes und das sogenannte pflichtmäßige Verhalten gegen ihn den Muth beleben und den Willen stärken zur Erfüllung unserer Pflichten gegen uns und Andere.

Letzteres ist richtig, Ersteres mindestens grundlos; sonst würde auch der Mensch kein Gegenstand des sittlichen Wollens für mich sein, weil auch seine Freiheit und Menschenwürde, die ihn allein dazu machen, nur ein intelligibler, kein empirischer Gegenstand sind.

Daß die Vernunft ein Verhalten gegen Gott vorschreibe, dazu ist nur erforderlich, daß sie ihn als ein Wesen erkenne, das der Achtung und des Strebens werth sei, ihm ähnlich zu werden; daß sie Gott als ein solches Wesen erkenne, ist früher gezeigt; mehr darüber unten.

Weil das oberste Moralprinzip von der Verähnlichung des Menschen mit Gott überhaupt spricht, so ist es in Ansehung der Menschen umfassend genug; und wenn daraus alles mögliche sittliche Verhalten gegen Menschen hergeleitet wird, dann wird es auch zu einer vollständigen Sittenlehre gegen Menschen führen. Jedoch möchten deßhalb folgende Bemerkungen hier nicht unangemessen sein:

Wir unterscheiden bei der Angabe der Menschen uns selbst, die andern Menschen, und unter diesen die lebenden und die verstorbenen. Weil wir lebende Menschen nach vernünftiger Erkenntniß allesammt der Verähnlichung mit Gott fähig und bedürftig sind, so sind wir auch alle zusammen gleichermaßen Gegenstände des sittlichen Verhaltens.

Nach Lehre des Christenthums ist aber auch unsere Verbindung mit den Todten noch nicht gänzlich aufgehoben, und zwar weil sie mit dem leiblichen Tode nicht auf-

hören zu sein und zu leben. Es ist daher nicht bloß ein christlich-sittliches Verhalten gegen die Lebenden, sondern auch gegen die Todten denkbar, und zwar zunächst ein inneres Verhalten in Gesinnung und Gemüthsstimmung gegen sie, und dann auch im Handeln für einen Theil aus ihnen, nämlich für diejenigen, die noch der Reinigung bedürfen. Wenn es nun sittliche Vorschrift ist, in seinen Gesinnungen und Gemüthsstimmungen gegen Menschen sich so oder anders zu verhalten, und alles Mögliche zu ihrer Verähnlichung mit Gott beizutragen, so sind unter den Menschen die Verstorbenen und die Lebenden zu verstehen. — Die Heiligen und die Verdammten sind der Vervollkommnung durch uns nicht fähig, wenigstens lehrt das Christenthum darüber nichts, daher kann die sittliche Vorschrift nur noch eine gewisse Gesinnung gegen sie umfassen. Alles dieses aber ist durch unser oberstes Prinzip mit einbegriffen, indem wir danach die möglich größte Gottähnlichkeit in unsern Gesinnungen und Handlungen gegen irgend Wesen, wogegen sie möglich sind, in uns und in Andern wirken sollen, so daß in dem Prinzip nicht ausdrücklich von dem sittlichen Verhalten gegen die Verstorbenen die Rede zu sein braucht.

Wenn man aber zurücksieht auf die Entstehung der obersten Sittenvorschrift, wie sie oben vorgelegt ist, dann sieht man bald, daß Gott und die Menschen nicht in gleicher Weise oder nicht in derselben Beziehung Gegenstände des sittlichen Verhaltens für uns seien. Gott kann nicht der Gegenstand eines Handelns werden, das ihn selbst zum Zwecke hätte, und in diesem Sinne giebt es kein sittliches Verhalten gegen ihn. Er ist aber der Gegenstand, der mit seinen Vollkommenheiten unser Gemüth erregt und es mit Wohlgefallen erfüllt, der den Grund enthält, warum wir aufgefordert werden, die Verähnlichung der Menschen mit ihm zu suchen. Um seinetwillen, aus Wohlge-

fallen an ihm, wird also etwas (die Verähnlichung des Menschen mit Gott) erstrebt, und das, was erstrebt wird, wird am Menschen erstrebt. Und so ist eigentlich das, was am Menschen vorgenommen werden soll, oder was ihn zunächst zum Gegenstande hat, ein sittliches Verhalten gegen Gott. Allein um das zu realisiren, was den Menschen zunächst zum Gegenstande hat, kann auch wieder etwas Anderes nöthig sein, was Gott zunächst zum Gegenstande hat, und was also nicht bloß, weil es wegen Gottes, des Wohlgefallens an ihm, erstrebt wird, sondern auch wegen seiner nächsten Richtung auf Gott ein sittliches Verhalten gegen ihn heißt. So kann man also im doppelten Sinne von sittlichem Verhalten gegen Gott sprechen, in dem einen umfaßt es das gesammte sittliche Verhalten, in dem andern steht ihm das sittliche Verhalten gegen die Menschen zur Seite. — Das Weitere hierüber begegnet uns von selbst in der Lehre, wie die Moraltheologie eingetheilt werden müsse. Genug, Gott und die Menschen sind als Subjekte unseres sittlichen Verhaltens ins Prinzip aufgenommen, und deßhalb ist von dieser Seite das Prinzip umfassend genug.

Endlich erübrigt uns, noch zu fragen, ob unsere Vorschrift erschöpfend sei hinsichtlich eines etwaigen sittlichen Betragens gegen die guten und bösen Geister, deren Dasein das katholische Christenthum lehrt. Die guten Geister können wir nach dem, was uns von ihnen bekannt ist, wohl achten, die bösen aber nur tief verachten. Allein in so fern nur irgend ein sittliches Betragen gegen sie Statt findet, müssen wir es auch gewiß gegen sie beobachten, um uns möglichst Gott ähnlich zu machen, somit müssen wir auch, wenn wir alle Bestandtheile und Bedingungen der Gottähnlichkeit entwickeln, das sittliche Betragen gegen diese Wesen auffinden. An ihnen selbst können wir nicht, wie am Menschen, etwas erstreben sollen,

weil wir durchaus nicht wissen, daß sich unsererseits etwas an ihnen erstreben läßt. Wohl lehrt uns das katholische Christenthum, daß sie einen Einfluß auf unser sittliches und physisches Wohl haben, allein das sittliche Verhalten gegen sie rücksichtlich dieses Einflusses ist eigentlich nur ein Verhalten gegen den Menschen in Ansehung jener, und es muß jedenfalls zur Sprache kommen, wenn anders der Mensch, um Gott möglichst ähnlich zu werden, das seinem moralischen und physischen Wohle Günstige und Ungünstige berücksichtigen und sich in Beziehung darauf so oder anders verhalten muß, was offenbar schon im Voraus nicht zu bezweifeln ist.

Das aufgestellte oberste Prinzip ist also wirklich erschöpfend in Ansehung der Gegenstände, die es zu nennen hat; daß es dann auch erschöpfend sei in Ansehung des Handelns gegen sie, wird klar, wenn man bedenkt, daß die Bildung zur Gottähnlichkeit die Bildung zur möglich größten Vollkommenheit enthält, und daher wohl alle Moralität unter sich enthalten muß, aber keine ausschließen kann.

Anm. Unser oberstes Prinzip könnte von einer Seite eher zu viel als zu wenig zu umfassen scheinen; es stellt nämlich mich und Andere als Gegenstände der Moralität hin; wäre es nicht zureichend und sogar angemessener, im Prinzipe nur meiner selbst Erwähnung zu thun, und es so auszudrücken: Mache dich Gott ähnlich? Weil nämlich das Streben, Gott ähnlich zu werden, das Streben enthält, zu wollen wie er will, er aber mit seinem Wollen alle Menschen umfaßt: so muß ich, könnte man denken, eben so alle Menschen umfassen; die Verähnlichung der übrigen Menschen mit Gott würde dann gefordert und dargebracht in der Verähnlichung meiner mit ihm.

So läßt sich allerdings die Sache auffassen und danach die Moral behandeln, auch das Prinzip danach ausdrücken; aber die Rücksicht auf diese bloße Möglichkeit fällt gegen andere Gründe weg.

Das Wollen Gottes nämlich umfaßt das Wohl aller Menschen gleich unmittelbar; er will dem Einen wie dem Andern wohl, und nicht dem Einen um des Andern willen. Der Vernunftzweck auf christlichem Standpunkte, mich Gott ähnlich zu machen, ist in gleicher Weise nicht mehr unmittelbar, als der andere, jeden Menschen Gott ähnlich zu machen; denn er beruht nur einerseits auf der erkannten Vollkommenheit Gottes, und andererseits auf der erkannten Möglichkeit, die Menschheit überhaupt zur größern Gottähnlichkeit zu erheben, sowohl die Menschheit in mir als in Andern; offenbar aber würde es dem Geiste des so entstandenen Prinzips gänzlich widerstreiten, wenn man nun in der Herleitung des sittlichen Verhaltens gegen Andere anders verfahren wollte, als in der Herleitung desselben gegen sich selbst.

§. 33.

Ist unser Moralprinzip eine wahrhaft verbindliche und als solche erweisliche Sittenvorschrift?

Damit es überhaupt Verbindlichkeit habe, darf die Befolgung und Nichtbefolgung nicht so gänzlich in der freien Willkühr liegen, daß die Nichtbefolgung keine Ahndung, und die Befolgung keine Billigung nach sich zieht. Dann giebt es zwei Grade dieser Verbindlichkeit:

a) Strenge Verbindlichkeit, die darin besteht, daß dem Willen die moralische Nöthigung auferlegt wird, die Pflicht, der Vorschrift zu folgen, so zwar, daß auf die Nicht-Realisirung des gesetzten Zweckes irgend eine Strafe gesetzt ist, gleichviel, ob die wirkliche Realisirung eine Belohnung nach sich ziehe oder nicht; durch jene Strafe würde die Vorschrift pflichtdictirend, und der gesetzte Zweck ein gebotener, nothwendiger Zweck, oder Pflicht im objektiven Sinne des Wortes während dies Wort im subjektiven Sinne jene strenge

Verbindlichkeit des Subjekts bezeichnet, nach der Erreichung des Zweckes zu streben.

b) Außer dieser strengen Bindekraft der Vorschrift ist auch eine solche denkbar, vermöge welcher der Uebertreter sich zwar keine Strafe zuzieht, aber der Beobachter derselben sich eine größere Billigung erwirbt; die Vorschrift könnte nach dieser Seite hin rathend sein.

§. 34.

a) Ueber die aufgefundene Vorschrift, in so weit sie nothwendige Zwecke setzt und pflichtdictirend ist.

Es liegt in der Einrichtung des Menschen gegründet, daß er nicht ganz unthätig bleiben kann; er muß zu etwas hinstreben, und von etwas zurückstreben, muß etwas lieben und das Gegentheil hassen; das ist vom Schöpfer in der menschlichen Natur so angeordnet, und nicht in der menschlichen allein, sondern auch in der thierischen. Für all sein Bestreben muß ihm aber ein Zweck gesetzt sein, worauf es hinzielt; dieser Zweck wird dem Menschen in allen Lagen seines Lebens vermittelst seiner Sinnlichkeit oder seiner Vernünftigkeit angewiesen, und jedes dieser Vermögen folgt darin seinem Wohlgefallen an dem, was es zum Zwecke setzt. So weiset dann die Sinnlichkeit als Zweck an das Angenehme mit Vermeidung des Unangenehmen, die Vernunft dagegen auf christlichem Standpunkte die möglich größte Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, dem allervollkommensten Wesen, auf welches selbst wir aber einen Einfluß haben.

Die Vorschrift, welche wir oben gefunden haben, drückt einen Zweck aus, der offenbar zu denjenigen gehört, welche die Vernunft anweiset, der aus ihrem Wohlgefallen an Gottähnlichkeit und aus Werthschätzung derselben hervorgeht; er beruht nicht auf Reizen des Angenehmen

und Abreizen des Unangenehmen. Die Vernunft muß nach der ihr von Gott einmal gegebenen Einrichtung an Gott, als der in jeder Beziehung allervollkommensten Kraft oder Thätigkeit, das allergrößte Wohlgefallen haben und ihm den allerhöchsten Werth beilegen; alles Andere kann ihr, wenn sie einmal Gott, zumal wie ihn das Christenthum darstellt, erkannt hat, nur in dem Grade gefallen, in welchem es Gott ähnlicher ist, da ihm nichts gleich ist. Diesem ihrem Wohlgefallen folgt mit gleicher Nothwendigkeit ein Zwecksetzen, und da sie sich weder Gott selbst noch etwas für ihn zum Zwecke setzen kann, so setzt sie sich mit Nothwendigkeit das zum Zweck, was ihr nach Gott am meisten gefällt und zugleich dem Einflusse des menschlichen Willens unterworfen ist, die größtmögliche Aehnlichkeit des Menschen mit Gott. So wie sie an Gott selbst und nach ihm an der größtmöglichen Aehnlichkeit mit ihm ein ausgezeichnetes Wohlgefallen hat, das Hochachtung heißt, so hat sie auch Hochachtung gegen das Streben nach dieser möglich größten Aehnlichkeit mit Gott und sofort gegen den Willen, worin dasselbe herrscht.

Es hat aber auch jede Kraft in der Schätzung der Vernunft um so niedrigeren Werth, je weiter sie sich von Gott und der Gottähnlichkeit entfernt. Der niedrigere Grad der Achtung und Schätzung geht ebenfalls auf das Wollen und Handeln, und so auf das Subjekt des Wollens und Handelns über, was den niedrigeren Grad der Kräfte zu seinem Zwecke hat; und sie geht selbst in positive Verachtung über, wenn das Achtungswürdige — die Gottähnlichkeit des Menschen — willkührlich zurückgesetzt oder unterdrückt wird wegen etwas, wofür die Vernunft kein Interesse hat. Das Vernunft-Interesse für Gottähnlichkeit führt so zur Verwerfung und Verachtung alles Wollens und Handelns, worunter die Gottähnlichkeit leidet; und wenn also der freie Mensch die Gottähnlichkeit nicht

sucht, sondern ihr die Zwecke der Sinnlichkeit vorzieht, so muß die Vernunft dies sein Verhalten und ihn selbst positiv verachten. Nun ist aber unsere Aehnlichkeit mit Gott von Geburt aus sehr gering, und sie nimmt in dem Grade ab, worin wir uns dem Zuge der sinnlichen Reize überlassen, so also, daß die Gottähnlichkeit wirklich hingeopfert wird der sinnlichen Lust, so lange wir sie nicht als Zweck erstreben; und eben so lange muß die Vernunft unser Wollen nnd Handeln, und wegen desselben uns selbst anklagen, richten und mit Verachtung bestrafen. So ist also wegen unserer Einrichtung von selbst eine Strafe gesetzt auf die Nichtbefolgung oder Verletzung der obersten Sittenvorschrift, und dadurch ist diese als ein eigentliches Sitten g e s e t z sanctionirt. Ich bin genöthigt, diesem Gesetze Folge zu leisten, so lange ich die empfindliche Strafe der eigenen Verachtung vermeiden will.

Daß die vernünftige Werthbeilegung — die im Ausdrucke des Wohlgefallens der Vernunft besteht — eine wahre sei, läßt sich auf theoretischem Wege nicht erkennen, und Alles, was sich darüber sagen läßt, ist dies: der Werth der Dinge kann von Menschen allein durch das Gefühl, das Wohlgefallen oder Mißfallen erfaßt werden, welches er unmittelbar oder mittelbar an ihnen findet; eine E r k e n n t n i ß des Werthes im eigentlichen Sinne giebt es für uns nicht. Daß die Werthgebung danach subjektiv sei, kann aber ihre Wahrheit nicht beeinträchtigen; sie würde ja offenbar auch keine objektive werden, wenn sie auch aus Erkenntniß hervorginge; eine Erkenntniß des wahren Werthes der Dinge ist uns kaum vorstellbar, und in vollkommenen Begriffen gar nicht; nur eine Ahnung derselben ist uns gegeben durch die christliche Offenbarung, welche nach Lehre der Dogmatik Gott eine anschauende Erkenntniß des Werthes der Dinge, insbesondere des Sittlichen und Guten beilegt. Diese Lehre der Offenbarung

und ihre Aussprüche über den Werth der Dinge thun aber auf unserm Standpunkte sehr viel zur Bekräftigung unseres auf Gefühl basirten Urtheils über den Werth der Gegenstände des Vernunftgefallens überhaupt und des höheren und höchsten Vernunftgefallens im Besondern, indem nach ihr nämlich Gott mit seiner unendlichen Erkenntnißkraft auch den höchsten Werth in dem erkennt, was unserer Vernunft am höchsten wohlgefällt, nämlich in sich (Gott) selbst und dann in dem, was ihm am meisten ähnlich ist, und so in der Aehnlichkeit und Verähnlichung des Menschen mit Gott, den höchsten Unwerth aber in dem, was allem diesem contrair entgegensteht. Abgesehen aber auch von dieser Bestätigung des menschlichen, auf Gefühl beruhenden Urtheils durch die göttliche Offenbarung, bleibt der Mensch nun einmal unabänderlich an das Urtheil gebunden, welches ihm in seiner Natur und mit Nothwendigkeit angethan ist: daß dasjenige wahrhaft Werth und denjenigen Werth habe, dem er Werth und welchen Werth er ihm beilegen muß. Sollte die vernünftige Schätzung also auch objektiv genommen falsch sein, der Mensch bleibt nichts desto weniger an dieselbe gebunden und damit der Strafgewalt unterworfen, so zwar, daß er von der Vernunft schon deßhalb unvermeidlich bestraft wird, falls er, ihre Schätzung nicht berücksichtigend oder gar sie für falsch erklärend, ihr zuwider handeln wollte; d. h. er muß sie als wahr ansehen und im Handeln befolgen, so lange er nicht der eigenen Verachtung ausgesetzt sein will. Eine natürliche Bekräftigung der Wahrheit der vernünftigen Schätzung liegt übrigens noch darin, daß das Wohlgefallen, das Hochschätzen, in demselben Grade steigt, als die Kraft an Intension gewinnt, so daß die dem Erkennen gemäß höher stehende Kraft auch immer einen höheren Grad des Wohlgefallens nach sich zieht.

Die Vernunft übt diese Strafgewalt in der Form der

Verachtung zunächst des Handelns aus, welches gegen ihre Vorschrift verstößt, und dann der Ursache oder des Prinzips der Handlung; sie überträgt die Verachtung hier auf die Person, in so weit diese als Prinzip des verächtlichen Handelns dasteht, und deßhalb heißt diese Verachtung Selbstverachtung; der Mensch ist selbst der Verachtende und Verachtete. In der Billigung und Belobung des von ihr werth gehaltenen Handelns verfährt sie eben so, und führt sie den Menschen als Urheber seines sittlichen Verhaltens zur Selbstbelohnung und Zufriedenheit mit sich selbst über sein Handeln; und so unangenehm jene Selbstverwerfung den Menschen affizirt, so angenehm spricht ihn diese Belobung an, die ihm süßer Lohn seines Bemühens ist.

So lange der Mensch in seinem Wollen und Handeln den Zweck der Verähnlichung mit Gott hinopfert den Lüsten seiner Sinnlichkeit oder unter der Uebermacht der Sinnlichkeit leiden läßt, so lange muß auch die Vernunft ihn mit Verachtung verfolgen; fällt dieser Grund der Strafe aber weg, so fällt die Strafe selbst weg, indem der natürlichen Einrichtung des Menschen gemäß keine andere Ursache der Entstellung des Ebenbildes Gottes in ihm vorhanden ist, als die Sinnlichkeit, und selbst nichts Aeußeres diesen Zweck in Schatten stellen oder beeinträchtigen kann, als nur vermittelst der Sinnlichkeit im Menschen. Hierin ist angedeutet, wie weit die Verpflichtung durch das oberste Prinzip reiche oder wie weit es selbst verpflichtend sei; das Nähere hierüber kommt uns im folgenden Paragraphen vor.

Anm. 1. Der innere und in unserer eigenen Einrichtung gelegene Grund und der Hauptgrund der Strafe der Selbstverwerfung im Falle der Uebertretung des christlichen Sittengesetzes ist nach Obigem das natürlich nothwendige Mißfallen der Vernunft an dieser Uebertretung. Dieses Mißfallen und damit der Grund der Selbstverwerfung und end-

lich diese Strafe selbst werden aber auf unserem christlichen Standpunkte durch manche Glaubenslehren noch bedeutend gesteigert. Die oben aufgestellte Vernunftvorschrift erscheint nämlich 1) nach den Grundsätzen der christlichen Glaubenslehre — im Besondern gemäß der Lehre, daß Gott der Urheber unserer Vernunft und ihres gesetzmäßigen Wirkens ist, als eine göttliche Vorschrift, und die Erfüllung erscheint hier als von Gott selbst, dem heiligsten Wesen, gefordert. 2) Es wird die Sanction des Gesetzes nicht allein erwirkt durch die natürliche Strafe der eigenen Verwerfung, sondern überdies dadurch, daß nach der christlichen Glaubenslehre die Nichtbefolgung des Gesetzes auch noch mit ewigen und den denkbar größten Strafen geahndet werden soll; und eben so ist es danach gewiß, daß die wirkliche Befolgung mit einer unendlichen und ewigen Belohnung begleitet sein werde, mit einer unbeschreiblichen Seligkeit bei Gott, dem Gegenstande des größten Wohlgefallens unserer Vernunft. 3) Nach eben derselben Glaubenslehre hat Gott den Menschen übernatürlich mit Mitteln versehen und ihm den Kampf erleichtert, den es erfordert, sein Ebenbild im Menschen herzustellen und auszubilden; seine heilige Güte gewährt ihm in seinem sittlichen Bestreben übernatürlichen Beistand. Wie kraftlos und verwerflich muß sich nun nicht der Christ erscheinen, der so den Gebrauch der kräftigsten Mittel und so die Heiligkeit und Güte Gottes selbst von Neuem verschmäht? Alle diese Momente gewinnen an Nachdruck durch die Betrachtung, daß es nach Gottes übernatürlich geoffenbartem Willen die Bestimmung des Menschen hienieden ist, daß er sich und Andere zu vollkommenen Ebenbildern Gottes erhebe, und daß Gott selbst, um dies den gefallenen Menschen wieder möglich zu machen, nicht allein von seinem Geiste erleuchtete und in ihrem Lehren und Wandel von ihm geleitete Männer unter sie sandte, in den Engeln und Schutzgeistern ihnen Beistand giebt, und den Einfluß der bösen Geister lähmte, sondern auch sogar seinen eingebornen Sohn für die Menschen den Kreuzestod und die grausamsten Martern leiden ließ, um die Menschen für ihre höchste Bestimmung zu gewinnen. — Durch alles dies entsteht für jenes Sittengesetz ein Grad des Nachdruckes, den die

bloße menschliche Vernunft ihm nie geben könnte, noch abgesehen von der Erleichterung, der Veranschaulichung und höhern göttlichen Bestätigung der Erkenntniß des Sittlichen, welche das Christenthum in den sittlichen Vorschriften, in dem Beispiele Jesu und andern vorgehaltenen Mustern und überhaupt durch die theoretischen und praktischen Lehren gewährt, und welche unverkennbar den strafbaren Uebertreter des Sittengesetzes noch strafbarer machen.

Anm. 2. Obige Deduction der Nothwendigkeit der Strafgewalt ist für das praktische Leben nur deßhalb wichtig, weil eine gründliche Ueberzeugung von der Befugniß und der Nöthigung der Vernunft zur eigenen Verurtheilung in Fällen der Uebertretung des Gesetzes dem Willen noch ernstere und festere Haltung geben kann; — sonst ist es für das Leben gleichviel, woher die Strafgewalt eigentlich stamme, ob aus Erziehung und derartigen Einflüssen auf uns oder aus der Einrichtung unseres innersten Wesens *); sie ist nun einmal da und wird in uns ausgeübt, und wer sich dem Vernunftgesetze entzieht, spricht sich sein Verdammungsurtheil selbst.

Anm. 3. Die Verachtung, womit die Vernunft die Uebertretung des Gesetzes bestraft, trifft zunächst das gesetzwidrige Handeln und dann das Prinzip desselben, den Menschen selbst; den Menschen trifft sie aber auch nur, weil und in so fern er das Prinzip ist, nicht trifft sie den Adel seiner Natur als Menschen und Christen, wie diese an sich sind; vielmehr tritt in solchen Momenten diese Würde im Menschen zurück und wird selbst positiv herabgedrückt, und deßhalb gerade tritt Verachtung des Menschen ein, der selbst mit seinem Wollen und Handeln als rein sinnliches Wesen auftritt und sich selbst schändet und entehrt; die menschliche Würde wird also darüber nicht verachtet, vielmehr enthält ihre Entwürdigung und Nichtachtung von Seiten des Menschen den Grund, warum er sein sinnliches Wollen und sich als Urheber desselben verwirft und verwerfen muß. Ein Theil

---

*) Daß sie nicht aus Erziehung stamme, haben ausführlicher nachgewiesen: Hermes, philos. Einl. §. 39 S. 210; Elvenich, Moralphilosophie. Bd. 1. S. 95—101.

der Gottähnlichkeit im Menschen, die Vernunft, verdammt den andern Theil derselben, den Willen, weil er sich nicht als gottähnliches Wesen darstellt, sondern seine Gottähnlichkeit verläugnet und schwächet.

§. 35.

b) Ueber jene Vorschrift, in so weit sie rathend und abrathend ist.

Der Mensch erscheint der Vernunft und ist nach der Lehre des Christenthums fähig der Verähnlichung mit Gott; aber es giebt verschiedene Stufen in der Aehnlichkeit mit ihm. Es fragt sich daher, ob es dem Menschen Pflicht sei, nach der möglich größten Aehnlichkeit zu streben, oder ob ein Theil der Vorschrift, welche die möglich größte Aehnlichkeit mit Gott zum Zwecke macht, nicht etwa nur anempfehlend und rathend sei?

Ob die Vorschrift nur theils verpflichtend und zum andern Theile rathend sei, hängt erstlich davon ab, ob sich in der sittlichen Ausbildung eine Stufe denken lasse, worauf die Aehnlichkeit mit Gott dargestellt wäre, ohne daß diese die Stufe der höchsten Vollkommenheit des Menschen wäre; zweitens davon, ob das Höhersteigen von dieser Stufe an von der Vernünftigkeit zum Zwecke gesetzt werde, ohne daß jedoch dieser Zweck mit Androhung der Strafe der Selbstverwerfung für den Fall der Nichtrealisirung hingestellt würde? Ob das Erste und Zweite Statt habe, müssen wir nun zunächst untersuchen, und dann werden wir drittens noch fragen müssen, was das positive Christenthum in Ansehung solcher Räthe sage.

Ueber das Erste. Der Mensch kann nicht in Allem ein Ebenbild Gottes zu werden streben, sondern nur in so weit, als er eine Anlage dazu hat, Gott ähnlich zu werden. Diese Anlage wird das natürliche Ebenbild Gottes genannt. Dieses kann nicht liegen in seinem Körper,

sondern nur in seinem Geiste, weil Gott kein körperliches Wesen ist, sondern nur ein geistiges; und ferner kann das Ebenbild nur gelegen sein in dem höheren Theile des Geistes, weil Gott nicht auch Sinnlichkeit an sich hat, sondern nur höhere und reinere geistige Beschaffenheiten; es kann nur liegen in den höheren Erkenntnißkräften, die Intelligenz genannt werden, und in dem freien Willen, weil auch Gott nur ein im höchsten Grade vollkommenes intelligentes und freiwollendes Wesen ist. Was der Vernunft an Gott am meisten gefällt, ist seine Allheiligkeit, die höchste von der Vernunft kaum zu ahnende Vollkommenheit seines Willens; in ihr vereinigen sich auch alle andere Vollkommenheiten, die wir an Gott unterscheiden, und sie gefallen der Vernunft alle an sich betrachtet nicht so sehr als wegen ihres Zusammenhanges mit der Heiligkeit Gottes. So ist es denn auch, wie schon oben bemerkt wurde, die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott in der Heiligkeit, welche die Vernunft verlangt, wenn sie vorschreibt, den Menschen Gott ähnlich zu machen; und wir erfüllen die Vorschrift, wenn wir nur nach der Aehnlichkeit mit Gott in der Heiligkeit streben, oder wenn wir unsern freien Willen dem allheiligen Willen ähnlich machen. Daran ist um so weniger zu zweifeln, wenn wir bedenken, daß hierzu ohnehin, wie sich das schon leicht voraussetzen läßt, die übrigen Vermögen des Menschen zweckmäßig ausgebildet und in das rechte Verhältniß gesetzt werden müssen.

Unsere Frage würde daher nun diese werden:

Läßt sich der Wille des Menschen dem heiligen Willen in Gott ähnlich darstellen, ohne daß jener die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hätte?

Unläugbar kann es mehrere, ja unendlich viele Grade der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott geben, weil Gott unendlich, und eine immer größere Vervollkommnung des

Menschen gedenkbar ist. Die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott ist schon dann erreicht, wenn der Mensch aus Wohlgefallen an dem Gottähnlichen oder zuletzt an Gott selbst beharrlich nach Gottähnlichkeit strebt, so daß das Sinnliche im Menschen dem Vernünftigen unterthan, oder die Vernünftigkeit herrschend ist. Hier hat sein Wille schon Aehnlichkeit mit dem freien und heiligen Willen Gottes, der erhaben über Reize der Sinnlichkeit sich selbst und alles Gute wegen seines innern Werthes will. Die Vernunft kann auch den Willen bei diesem Streben nicht verwerfen, weil er sich nicht durch die Sinnlichkeit und durch das Werthlose bestimmen läßt, sondern sich selbst bestimmt nach dem Gefallen der Vernunft und dem von ihr vorgehaltenen und anerkannten Werthe der Sache.

Gott aber ist ganz und gar frei von aller Sinnlichkeit und ihren Reizen, und der Mensch kann die sinnlichen Reize ohne Aufhebung seines Daseins gar nicht ganz beseitigen, wohl kann er ihre Macht immer mehr einengen und ihren Andrang immer mehr schwächen. Gott erfaßt auf das Allervollkommenste den Werth der Dinge, und diesem anerkannten Werthe entspricht schon sogleich der Wille Gottes, und sein Wille ist auch schon That. Der Mensch kann sich in der Auffassung des innern Werthes der Dinge und Handlungen noch immer mehr vervollkommnen, kann den Willen behender und rüstiger machen zum Erstreben des Werthvollen oder dessen, was der Vernunft gefällt, und kann ihn kräftiger, ausdauernder und gewandter machen in seinem Streben. — So ist also über jene Aehnlichkeit mit Gott hinaus noch eine größere Aehnlichkeit mit ihm möglich.

§. 36.

Fortsetzung.

Ueber das Zweite. Weil die Vernunft an der größern Aehnlichkeit mit Gott auch immer ein größeres

Wohlgefallen finden muß, und weil dieselbe für möglich erachtet werden muß, so ist es damit auch gewiß genug, daß die Vernunft im Zustande des vollen Bewußtseins dieser Sache dieselbe auch dem Willen zum Zwecke setze und setzen müsse; daß dieser Zweck aber bei dieser physischen Nöthigung zu seiner Entstehung auch moralische Nöthigung des Willens zu seiner Realisirung mit sich führe, ist damit noch nicht erkannt.

Hätte dieser Zweck ebenfalls moralische Nöthigung, so müßte die Vernunft jeden Menschen verdammen als unwürdig seiner Natur und Würde, die er als Mensch und als Christ an sich trägt, der nicht die höchste ihm erreichbare Vollkommenheit wirklich erreichte, sollte er auch stets das Ebenbild der Gottheit in sich darstellen und rein erhalten, und nie seine niedere Natur herrschen lassen über die höhere. Ist dies wohl möglich? Offenbar müßte die Vernunft den guten Willen und selbst den bessern Willen dann noch nichtswürdig heißen, wenn er nur nicht der möglich beste wäre, und dies ist unmöglich. Verwerfen kann sie des Menschen Wollen und den Menschen nur, wenn er die Würde seines Wesens und den wahren Werth in seinem Wollen und Handeln hinopfert dem würde- und werthlosen Drängen seiner niedern Gelüste; nur hier ist ein Grund der Verachtung gegeben. So lange aber die Würde behauptet wird und das Verhalten sich nach dem Werthe des Wesens, wogegen es beobachtet wird, richtet, selbst im Widerspruche mit den Abreizen des sinnlichen Prinzips, fällt jeder Grund der Verachtung und daher die Verachtung selbst für die Vernunft weg.

Mag daher die Vernunft dem Menschen die Erreichung der möglich größten Vollkommenheit seiner Würde als Zweck hinstellen, sie kann die Realisirung dieses Zweckes nur sehr hochachten und auf das Vollkommenste belohnen; aber wegen der Nichtrealisirung des Theiles des

Zweckes, der über die vorhin bezeichnete Stufe der Aehnlichkeit mit Gott hinausführt, kann sie ihn nicht bestrafen; d. h. es giebt einen anempfohlenen, angerathenen Zweck, der jenseits des Gebotenen liegt, einen Zweck, der nicht ein ganz neuer ist, sondern in derselben Richtung nur noch weiter führt oder höher hinauf gelegen ist, und von wo aus man wieder weiter und höher anstreben kann bis ins Unendliche.

Anm. Man sieht wohl, daß wir in diesem Paragraphen den Begriff der sittlichen Räthe in dem gewöhnlichen Sinne fassen, worin man dieselben zu denken pflegt, nämlich als Hinweisung auf das sittlich-Bessere, als Empfehlung einer höheren Vollkommenheit, als welche die Pflicht zu erreichen gebietet. Neben diesen Räthen, deren Inhalt ein höheres Ziel ist, giebt es Räthe der Vernunft, in gewissen anscheinenden Pflichtfällen ihre Wirklichkeit anzunehmen; diese, als Entscheidungen über das Eintreten der Pflichtfälle, gehören noch zu dem Gebiete des Sittlichen und zu den sittlichen Räthen, bedürfen aber hier keiner weiteren Erörterung, die sie vielmehr an ihrer Stelle finden werden. — Außer diesen Räthen, die über die Pflicht hinausführen, giebt es auch Räthe der Vernunft, die diesseits der Pflicht liegen, und die die Vernunft nur so lange ausspricht, als sie noch nicht zur Erkenntniß des nothwendigen Zweckes gekommen ist. Weil diese aber noch keine Beziehung haben zu der Verähnlichung des Menschen mit Gott, oder zur Erhebung seiner Menschenwürde, und danach außer dem Gebiete sowohl des Sittlichen überhaupt als des christlich-Sittlichen im Besondern gelegen sind, so gehören sie nicht weiter hieher; nur wollen wir bemerken, daß ihre Nichtrealisirung mit Mißbilligung in verschiedenen Graden begleitet ist, mit einer Mißbilligung, die in den höhern Graden immer näher an Verachtung stößt.

§. 37.

Fortsetzung.

Ueber das Dritte. Daß das katholische Christenthum sittliche Räthe anerkenne, und zwar im Sinne der

in den vorigen Paragraphen bezeichneten Räthe, ist unläugbar und steht fest nach ausdrücklichen Aussprüchen des unfehlbaren mündlichen Lehramtes in der Kirche. So lehrt z. B. das Concilium von Trient, daß der ledige Stand für die Sittlichkeit besser, das Leben in ihm verdienstlicher sei, als das in der Ehe*); und doch ist die Kirche weit davon entfernt, es als Pflicht zu bezeichnen, ledigen Standes zu bleiben. Der Apostel Paulus schrieb schon 1. Kor. 7, 25 — 28. u. 38: »Wegen der Jungfrauen aber habe ich kein Gebot vom Herrn; einen Rath aber gebe ich, als der ich vom Herrn die Gnade empfangen habe, treu zu sein. Ich erachte also, daß dies gut sei der obwaltenden Bedrängnisse wegen: ja gut ist es dem Menschen, so zu sein. Bist du an ein Weib gebunden, so trachte nicht los zu sein; bist du los vom Weibe, so trachte nicht nach einem Weibe. Wenn du aber heirathest, so sündigest du nicht, und wenn eine Jungfrau heirathet, sie sündigt nicht. Also, wer seine Jungfrau verheirathet, der thut wohl, und wer sie nicht verheirathet, der thut besser... V. 32: Wer kein Weib hat, ist bekümmert um das, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefallen möge; (33) wer aber ein Weib hat, ist um das Irdische besorgt, wie er dem Weibe gefallen möge, und ist getheilt.« Gerade so spricht er von unverheiratheten Weibern und Jungfrauen. V. 34.

Unverkennbar giebt der Apostel hier einen Rath; wenn er ihn auch bloß mit Rücksicht auf die damaligen Zeitumstände gegeben hat, so ändert das nichts an der Sache, wie sie hier in Betracht kommt, obwohl das Gegentheil bewiesen werden kann. Er unterscheidet diesen Rath ganz bestimmt von einem Gebote des Herrn. Er bezeichnet den

---

*) **Conc. Trid. sess. 24. can. 10: Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi matrimonio, anathema sit.**

Gegenstand seines Rathes als etwas Besseres, als das demselben Entgegengesetzte, und hält dies dennoch auch für erlaubt und gut. Sein Rath bezieht sich also auf ein sittlich Gutes, welches jenseits der Pflicht auf einer höhern Stufe steht.

Christus selbst räth die Ehelosigkeit in ähnlicher Weise an als Etwas, dessen Leistung eine höhere sittliche Kraft des Willens voraussetzt, dessen Nichtleistung aber nicht Pflichtverletzung ist, wenn er auf den Einwurf seiner Jünger, daß bei der Unauflöslichkeit der Ehe nicht gut heirathen sei, antwortet: »Dies Wort faßt nicht Jedermann, sondern die, denen es gegeben ist; denn es giebt Verschnittene, die es von Mutterleib an sind; es giebt auch Verschnittene, die von den Menschen verschnitten worden sind; es giebt auch Verschnittene, welche sich selbst des Himmelreiches wegen verschnitten haben. Wer es fassen kann, der fasse es.« Matth. 19, 11. 12.

Christus macht ferner einen Unterschied zwischen dem Halten der Gebote und dem Streben nach Vollkommenheit. Ersteres erklärt er für hinreichend zur Erlangung des ewigen Lebens, welche wahre Tugend voraussetzt, und den, welcher sagte, er habe die Gebote gehalten, liebte er, und doch empfahl er noch ein Zweites, dessen Nichtbefolgung er als einen Mangel, wenn gleich nicht als einen Fehler, ansah. Vergl. Matth. 19, 16—21. Mark. 10, 17—21. Luk. 18, 18—22.

Dieselbe Ansicht, daß es Räthe zum Vollkommenern im Christenthume gebe, finden wir auch bei den hh. Kirchenvätern und Kirchenlehrern von der ersten christlichen Zeit an. Ich überhebe mich der Kürze wegen der Anführung der betreffenden Stellen ihrer Werke und verweise deshalb auf meine Schrift: Kritik der Ansichten der neuern christlichen Moralisten über die sittlichen Räthe, Trier 1832, woselbst S. 8—11 mehrere

derselben citirt sind; dieselbe Schrift überhebt mich auch einer ausführlichen Würdigung der Einreden, die man gegen die Lehre von den sittlichen Räthen vorgebracht hat, und der Hinweisung auf die vielfachen Verwechselungen, die in den Lehren hierüber Statt hatten. Nur einige Einwendungen wollen wir hier kurz berühren:

§. 38.

Fortsetzung. Einwendungen.

Einw. 1. Jede mögliche Handlung muß mit unsern Verhältnissen harmoniren oder dazu in Disharmonie stehen; im erstern Falle muß sie geboten, im zweiten verboten sein, und somit giebt es keine bloß gerathenen Handlungen.

Einw. 2. Die Vernunft und das Christenthum lehren einstimmig, daß, wer Gutes thun könne und es nicht thue nach dem Maaße seiner Kräfte, seiner Bestimmung nicht nachkomme und sündige.

Einw. 3. Wer nicht immer der höchsten Vollkommenheit nachstrebt, ist auch noch nicht von ihrem Werthe durchdrungen, um ihr Alles aufzuopfern; er ist und bleibt noch sittlich unvollkommen, ist noch sinnlich in seinem Bestreben, nicht rein christlich.

Einw. 4. Wenn man einmal dem Sittengesetze einen Inhalt zuspricht, nach welchem es nicht strenge verbindend sein soll, so ist damit die Erkenntniß und die Erfüllung aller Pflichten gefährdet.

Ad 1. Wenn wir auch den in der Einwendung ausgesprochenen Grundsatz bestehen lassen wollen, so kehrt doch noch immer die Frage wieder, ob Alles, was wohl in unsere Verhältnisse paßt, auch ein Gebotenes, und nicht Einiges davon angerathen sei. So ist es den Verhältnissen des reichen Geizhalses angemessen, daß er oft Almosen gebe; daß er aber bis zu seiner Nothdurft hinab sein

Vermögen zur Unterstützung der Armen dahingeben solle, was auch in seine Verhältnisse paßt, wird man wohl schwerlich als Gebot ansehen.

Ad 2. Die Vernunft lehrt nach der §. 36 vorgelegten Deduction der sittlichen Räthe nicht, daß alles Gute, was man nur immer thun könne, auch von der Pflicht geboten sei; sondern nur, daß dasjenige Gute dahin gehöre, was zur reinen Darstellung des Ebenbildes Gottes im Menschen nöthig ist. — Die h. Schrift lehrt nicht, wie man aus dem Briefe des h. Jak. 4, 17 anführt: Wer Gutes thun kann und es nicht thut, dem ist es Sünde; sondern nur: Wer nun weiß Gutes zu thun, oder wer weiß, daß er Gutes thun soll, oder auch: wer das Gute, welches er zu thun hat, kennt, und es nicht thut, dem ist es Sünde. In diesem Sinne nehmen auch gewöhnlich die Exegeten diese Stelle, z. B. Dionysius Carthusianus, Cornelius a Lapide, Calmet u. s. w. So muß auch die Stelle des Contextes wegen verstanden werden. Die Stelle hängt mit dem Vorhergehenden zusammen durch οὖν; vorher aber hat der Apostel mehrere Vorschriften gegeben und mehrere Fehler gerügt; er schärft nun in diesem Verse die gegebenen Zurechtweisungen noch mehr ein, indem er beifügt, sie könnten, wenn sie sich dagegen verfehlten, nicht Unwissenheit zu ihrer Entschuldigung vorschützen. Der Apostel kann auch der Natur der Sache nach nicht vorschreiben wollen, der Mensch solle Alles, was ihm irgend als gut bekannt sei, ins Werk setzen; denn dies übersteigt die Kräfte des Menschen, noch will er nach dem Conterte Solche, die schon auf einer hohen Stufe sittlicher Vollkommenheit stehen, auf die höchste erheben, sondern er hat es mit Solchen zu thun, die noch in groben Fehlern befangen sind; diese will er auf den Weg des Guten führen, und dazu möchte die überspannte Lehre, wovon wir übrigens nirgend in seinem Briefe eine

Spur finden, wohl wenig geeignet sein; eher müßte sie den Muth niederschlagen.

Die Stelle Matth. 5, 48: »Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist«, sollte man uns am wenigsten entgegenstellen, weil sie mit unserm Moralprinzip gleichen Inhalts ist, und von ihr gilt, was von diesem gezeigt ist, nämlich, daß sie zum Theil ein Gebot, zum Theil einen Rath ausdrücke. Offenbar kann auch deßhalb die Stelle nicht im absoluten und strengen Sinne und dabei als strenges Gebot gefaßt werden, weil es eine pure Unmöglichkeit ist, daß der Mensch so vollkommen werde, wie Gott ist.

Ad 3. Ein sittlicher Defekt, ein Mangel an der höchsten sittlichen Vollkommenheit, und damit eine sittliche Unvollkommenheit im absoluten Sinne ist allerdings da, so lange der Mensch nicht dem ganzen Sittengesetze nachkommt; aber diese Unvollkommenheit ist darum noch nicht nothwendige Ursache der Selbstverwerfung. Der gute Wille des Menschen hat nur noch nicht den möglich höchsten Grad der Intension erreicht, was vollkommen begreiflich ist, wenn man annimmt, es sei seine Erkenntniß und Werthschätzung des Heiligen noch nicht die vollkommenste, und sein Wille habe noch nicht die Intension, dasselbe auch ganz zu umfassen. — Eine positive Geringschätzung oder auch nur Mangel an richtiger Werthschätzung und am Handeln nach ihr ist darum aber noch nicht da; dies ist vielmehr in jedem Solchen unmöglich, der die schwere und große Arbeit vollbringt oder vollbrachte, das Ebenbild des Menschen mit Gott rein darzustellen; — wäre es Vorsatz, die höchste Vollkommenheit nicht erstreben zu wollen, so wäre dieser gewiß unsittlich; allein auch ohne solchen Vorsatz ist es begreiflich genug, wie der Mensch von dem höchsten Ziele und dem höchsten Streben nach ihm noch weit entfernt bleiben könne. Also von einem sittlichen Defekte

sprechen wir den Menschen nicht frei, der dem oben bezeichneten Rathe nicht folgt, wohl aber ist er noch frei von Sünde.

Ad 4. Wir haben bestimmt genug angezeigt, wie weit die Pflicht reiche; daß der Leichtsinn, die Unwissenheit und Bosheit daran modeln und diese Lehre mißbrauchen können, ist richtig; aber was ist gegen Entstellung, Mißhandlung und Mißbrauch von dieser Seite sicher? Auch wenn man alle sittlichen Zwecke nothwendige nennt, wird man es nicht vermeiden, daß sie verkannt und verdreht werden. Ist die Lehre begründet, so können solche unvermeidliche Störungen in ihrer Befolgung sie nicht um ihren Boden und ihre Geltung bringen.

Andere Einwendungen, die man macht, als z. B.: das Sittengesetz fordere doch in seinem ganzen Umfange durch ein Sollen auf; unser Handeln müsse doch immer mit dem Sittengesetze übereinstimmen; die Pflicht könne nie eine leere Stelle haben; diese und ähnliche dürfen wohl kaum noch genannt werden, um auch sogleich als solche zu erscheinen, die unserer Lehre gar nicht widersprechen.

Anm. Unsern §. 34 aufgestellten Grundsatz haben wir nun als oberstes Prinzip der christkatholischen Moral gerechtfertigt und zugleich nach seinen Hauptseiten betrachtet. Zur weitern Rechtfertigung könnte hier allenfalls noch eine Vergleichung mit demjenigen führen, was Andere ohne zureichende Gründe als oberstes Moralprinzip aufgestellt haben; weil dies aber für das System nicht dringend nothwendig ist, so übergehen wir es, um Weitläufigkeit zu vermeiden. Dagegen knüpfen wir an das Gesagte noch eine Betrachtung des Sittengesetzes, wozu die Erörterung über das in ihm Gebotene und Angerathene den nächsten Anlaß bietet, nämlich die Frage nach dem bloß Erlaubten und dem sittlich-Gleichgültigen.

§. 39.

Giebt es nach dem aufgestellten Moralprinzip auch ein bloß Erlaubtes und ein sittlich-Gleichgültiges?

Außer dem Gebotenen und dem Gerathenen wird oft noch ein sittlich bloß Erlaubtes *) und ein sittlich Gleichgültiges genannt; kann Solches nach dem Prinzipe vorkommen?

Der Mensch soll die Aehnlichkeit mit Gott erringen, das ist ihm geboten; er soll daher auch Alles unterlassen, was dieselbe trübt; die Setzung von diesem ist verboten.

In diesen Dingen ist kein bloß Erlaubtes zu finden. Was die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott noch erhöht, ist angerathen, und die Nichtsetzung desselben ist mißrathen zwar, aber doch erlaubt, und zwar sittlich bloß erlaubt; sie wird nicht weiter geahndet oder bestraft. Das Mißrathene ist also das bloß Erlaubte, und so gewiß es nun Gerathenes und Mißrathenes geben kann, so gewiß giebt es also auch ein bloß Erlaubtes. — In Betreff desselben ist nur noch bemerkenswerth, daß dasjenige, was an sich und **in abstracto** für erlaubt erklärt werden muß, durch die Umstände oder **in concreto** noch wohl ein Unerlaubtes, Verbotenes werden könne. So kann manches Spiel als bloße Unterhaltung bezweckend, an sich nur erlaubt gefunden werden; unter solchen Umständen aber, die dafür leidenschaftliche Neigung erregen könnten, würde es als verboten zu erachten sein. So kann für den Einen auch Pflicht, und auch pflichtwidrig sein, was für den Andern bloß eiu Erlaubtes ist.

Gar keine Beziehung auf die Vollkommenheit und Unvollkommenheit wird gedacht in dem Begriffe des Sittlich-

---

*) Das sittlich (bloß) Erlaubte ist von dem rechtlich Erlaubten zu unterscheiden, da dies noch wohl sittlich unerlaubt sein kann.

Gleichgültigen (des ἀδιάφορον). Sittlich gleichgültige Handlungen sind diejenigen, welche weder geboten, noch gerathen, weder verboten, noch mißrathen sind; und dann sieht man sogleich, daß das bloß Erlaubte keineswegs zu dem sittlich Gleichgültigen gezählt werden dürfe. Es fragt sich, ob es wirklich ein sittlich Gleichgültiges gebe. Und dann ist zwar nicht zu läugnen, daß auch die anscheinend geringfügigsten Handlungen oft sehr bedeutende und meistens einige gute oder böse Folgen für unsere Sittlichkeit und die Sittlichkeit Anderer haben, und daß sie, objektiv betrachtet, dann auch nicht für gleichgültig zu erachten seien; aber unläugbar ist es auch, daß diese Folgen in manchen Fällen uns unerkennbar sein können, woher es denn kommt, daß die Handlungen, woraus sie hervorgehen, für subjektiv, dem Subjekte nothwendig so geltende, gleichgültige Handlungen erachtet werden müssen, mindestens hinsichtlich dieser ihrer Folgen. Es muß sogar die Möglichkeit zugegeben werden, daß es Handlungen gebe, die, an und für sich betrachtet, nicht bloß keinen vorher erkennbaren, sondern wirklich gar keinen vortheilhaften und auch gar keinen nachtheiligen Einfluß auf die Verähnlichung des Menschen mit Gott haben, und eben deßhalb auch als völlig sittlich gleichgültig zu erachten sind; — doch muß man dabei nicht übersehen, daß durch die Umstände, unter denen der Einzelne sie verrichtet, die Gleichgültigkeit leicht aufgehoben werden könne, so daß die Handlung nun geboten oder verboten, rücksichtlich gerathen oder mißrathen sein würde. — Gewöhnlich versteht man unter gleichgültigen Handlungen diejenigen, welchen das Subjekt auch bei steter und angestrengter Aufmerksamkeit auf sein sittliches Ziel keinen Einfluß auf die Erreichung desselben absehen kann.

Wie gegen die Annahme der sittlichen Räthe, so hat man auch gegen die Annahme des bloß Erlaubten und des

sittlich Gleichgültigen Einwendungen gemacht, und zwar solche, die meistens zusammenfallen mit den Einreden gegen die Annahme der Räthe. Wir führen nur diese eine an: Jede Handlung ist entweder gut und dann pflichtmäßig, oder böse und dann pflichtwidrig; — dies ist indessen unerwiesen und unerweislich; nur so ist der disjunktive Satz nothwendig wahr: Jede Handlung ist entweder gut oder nicht gut; da dann das »gut« heißen kann: pflichtmäßig-gut und auch: über die Pflicht hinaus gut; das »nicht-gut« kann heißen: der Pflicht zuwider (böse), und auch bloß: nicht-pflichtgemäß und keinem Rathe gemäß.

§. 40.

Eintheilung der christkatholischen Moral.

Durch Alles, was bisher über die Methode in der christlichen Moral gesagt wurde, ist dieselbe noch nicht genug bestimmt; denn es fragt sich noch: Sollen wir erstlich alle Morallehren aus dem obersten Moralprinzip herleiten, welche über Gemüthsstimmungen sprechen, ohne alle Rücksicht auf die Subjekte, worauf sie sich beziehen? Dann eben so alle Morallehren, welche Gesinnungen, und zuletzt alle, welche Handlungen zum Zwecke setzen? Oder müssen wir, abgesehen von dem, was diese Morallehren vorschreiben, nur Rücksicht nehmen auf die Subjekte, wogegen sie etwas vorschreiben, und so das gebotene und gerathene Verhalten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen die Nebenmenschen, besonders in drei Abtheilungen abhandeln? Oder sollen wir endlich bei der Herleitung der einzelnen Morallehren behufs der Ordnung auf das, was sie fordern, und auf die Personen, wogegen sie es fordern, zugleich, jedoch auf eins von beiden vorzüglich Rücksicht nehmen, so daß die Lehren in Haupt- und Unterabtheilungen auf-

einander folgen? Zuletzt fragt es sich, in welcher Ordnung die etwaigen Abtheilungen auf einander folgen sollen.

Gegen die erste und dritte Verfahrungsart spricht, daß die Handlungen nicht nur mit Gesinnungen und Gemüthsstimmungen verbunden zu sein pflegen, sondern auch, daß Handlungen nie allein, vielmehr immer nur als mit gewissen Gesinnungen und Gemüthsstimmungen verbunden in der Moral vorgeschrieben werden können. Dann würde auch die Scheidung des Vorgeschriebenen seinem Inhalte nach, als bloßer Gesinnung oder bloßer Gemüthsstimmung, manche Schwierigkeit bieten.

Darum werden wir in der zweiten Weise der Herleitung der einzelnen Vorschriften verfahren, in der Weise, in welcher Rücksicht genommen wird auf die Verschiedenheit der Subjekte, gegen welche wir ein sittliches Verhalten beweisen sollen.

Allein die Rücksicht auf die Verschiedenheit der Subjekte, wogegen die Morallehren etwas vorschreiben, kann bei der Herleitung der einzelnen Morallehren aus unserm obersten Prinzip nur in so fern in Betracht kommen, als das, was sie vorschreiben, sich zunächst auf dies oder jenes Subjekt bezieht. Denn jedes vorgeschriebene Verhalten, das sich zunächst auf Gott bezieht, soll doch am oder im Menschen realisirt werden, ist eine am Menschen oder im Menschen vorzunehmende Aenderung oder ein Behaupten des an ihm oder in ihm schon Vorhandenen; es kann ferner nur vorgeschrieben werden als etwas, das zur Verähnlichung des Menschen mit Gott erforderlich ist. Selbst die Erweckung, die Erhaltung und die Beförderung des Wohlgefallens, welches die Vernunft bei richtiger Erkenntniß und Betrachtung Gottes ihrer Natur nach an Gott haben muß, kann sie dem Willen nur gebieten, falls sie erforderlich sind zur Verähnlichung des Menschen mit Gott. Und jedes vor-

geschriebene Verhalten, das sich zunächst auf die Menschen bezieht, ist von der Vernunft zuletzt doch auch vorgeschrieben wegen ihres natürlichen Wohlgefallens an Gott; es zielt ferner zuletzt, wie der höchste Zweck der Verähnlichung des Menschen mit Gott, als worunter es begriffen ist, auf das Göttliche hin, in so fern dies Zweck für Menschen sein kann, und es soll am oder im Menschen als einem Gott ähnlichen und einer stets größern Gottähnlichkeit fähigen Wesen realisirt werden. — Auch kann wohl ein und dasselbe Verhalten in Beziehung auf Gott und auf die Menschen als vorgeschrieben erscheinen. In diesen Bemerkungen liegt schon die Antwort auf die Einwendungen, welche auch hier wieder gemacht werden könnten, und zum Theile gemacht sind, nämlich:

Erstens: »Es gebe keine Pflichten gegen Gott, weil wir nicht auf ihn wirken können.« — Allein das pflichtmäßige Verhalten gegen ein Wesen ist nicht nothwendig ein Wirken auf dasselbe und ein Wirken auf den Menschen, wie das Hervorbringen, das Befestigen und Befördern oder das Aufheben einer Gemüthsstimmung oder Gesinnung in sich selbst, z. B. die der Dankbarkeit, des Vertrauens u. s. w., kann, wie diese Gemüthsstimmung und Gesinnung, die nächste Beziehung auf Gott haben, kann auch im letzten Grunde aus einem Verhalten gegen Gott (aus Wohlgefallen an Gott) hervorgehen und daraus hervorgehen sollen. Eben so ist es möglich, daß wir bei dem, was wir nur an Menschen bewirken, doch nur Gott oder das Göttliche zum Ziele haben, in so fern es von uns erreicht werden kann und soll; um dessen nicht zu erwähnen, daß, wenn wir auf den Menschen wirken, wir eigentlich nur auf das Gottähnliche in ihm wegen unseres größten Wohlgefallens an Gott wirken sollen *).

*) Man hat die Möglichkeit der Pflichten gegen Gott noch aus andern Gründen geläugnet, nämlich, weil wir Gott nicht ei-

Zweitens: «Es gebe nur Pflichten gegen Gott, und auch die sogenannten Pflichten gegen die Menschen seien nur Pflichten gegen Gott, weil doch Alles zuletzt aus Wohlgefallen an Gott, aus Achtung gegen ihn geschehen solle.«

---

gentlich erkennen können, und weil Gott keine Pflichten gegen uns habe. Wir können freilich Gott nicht erkennen, wie manche Gegenstände der Anschauung oder der Erfahrung; aber wer will denn auch beweisen, daß das Subjekt, wogegen wir Pflichten haben, ein Gegenstand der Anschauung und Erfahrung sein müsse? Man müßte aus solchem Grunde dann auch die Pflichten gegen Menschen läugnen, die in der Ferne leben und nie Gegenstand unserer Anschauung und Erfahrung werden; ja zuletzt müßte man aus solchem Grunde dann auch alle Pflichten gegen uns selbst und gegen unsere Mitmenschen läugnen, denn sie sind doch eigentlich nur Pflichten gegen den Geist, der Geist ist aber kein Gegenstand der Anschauung oder Erfahrung. Wir haben allerdings auch nur analoge Begriffe von Gott und können gar keine andere von ihm haben; aber daß die Vernunft auf den Grund dieser uns nicht zu Manchem gegen Gott verpflichten könne, ist ganz unerweislich. Anders verhielte es sich, wenn wir gar nichts Bestimmtes von Gott wüßten, oder wenn es unentschieden wäre, ob unsere Erkenntniß Gottes wahr oder falsch sei. Allein unsere christliche Erkenntniß Gottes hebt bestimmte Eigenschaften und Verhältnisse Gottes hervor, und wir haben die feste Ueberzeugung, daß diese Erkenntniß Gottes wahr und untrüglich sei; nur ist sie schwach und unvollkommen, und was sie uns über Gott liefert, ist dem Wesen nach unbegreiflich, und Gott selbst ist alles das in einem unendlich vollkommenen Sinne, was wir von ihm in unsere beschränkten Begriffe fassen. Eben dies muß aber vielmehr ein neuer kräftiger Antrieb für uns sein zu desto größerer Aufmerksamkeit auf die Anforderungen, welche die Vernunft schon auf den Grund dieser schwachen Erkenntniß an uns stellt, und zur bereitwilligern und gewissenhaftern Erfüllung derselben. Ob die Vernunft das, wogegen sie etwas vorschreiben soll, begriffen haben müsse oder nicht, ist schon früher zur Sprache gekommen. — Den Einwurf, daß Gott keine Pflichten gegen uns habe, zu beleuchten, halten wir für überflüssig.

Dieses Wohlgefallen und diese Hochachtung ist allerdings eine Gemüthsstimmung gegen Gott; allein die Verpflichtung zu ihrer Erhaltung und Beförderung fließt doch nur aus der höchsten Pflicht der Verähnlichung des Menschen mit Gott, welche zwar auch aus Wohlgefallen an Gott hervorgehen soll, aber zunächst eben so wohl ein Verhalten gegen den Menschen als gegen Gott ist, an welchem ersteren sie auch realisirt werden soll, und in dessen natürlicher Aehnlichkeit mit Gott und in dessen Fähigkeit zu einer höhern Aehnlichkeit mit Gott sie mitbegründet ist*).

Was die Vorschriften gegen den Menschen betrifft, so ist nicht angemessen, wie schon früher erinnert wurde, die

---

*) Sagt man, es gebe nur Pflichten gegen Gott, weil er allein uns verpflichte entweder durch die Vernunft, die er so eingerichtet und erschaffen habe, daß sie uns Pflichten auferlege, oder durch übernatürliche Offenbarung seines Willens, so ist nicht zu läugnen, daß Gott allein dem Menschen durch seine bloße Vernunft und durch die übernatürliche Offenbarung, als woraus die Vernunft schöpfet, Pflichten auferlege; nach dem allgemeinen Sprachgebrauche versteht man aber unter einer Pflicht gegen ein Wesen nicht bloß ein Verhalten, wozu uns dasselbe verpflichtet, sondern ein Verhalten gegen dies Wesen, wozu die Beschaffenheit dieses Wesens und sein Verhältniß gegen uns den ganzen oder theilweisen Verpflichtungsgrund enthält. — Auch wenn man von Pflichten gegen die Thiere und leblosen Geschöpfe spricht, denkt man sich ein solches Verhalten darunter, wenngleich die Unterstellung, daß ihre Natur einen solchen Verpflichtungsgrund abgebe, irrig ist. — Manche Moralisten, welche nur Pflichten gegen Gott anerkennen, unterscheiden doch unmittelbare und mittelbare Pflichten gegen Gott und verstehen unter jenen solche, deren Erfüllung zunächst Gott zum Gegenstande, und unter diesen solche, deren Erfüllung am Menschen geschieht, und sie gestehen, daß es in dieser Beziehung Pflichten gegen Gott schlechthin und dann Pflichten gegen die Menschen gebe, oder sie bedienen sich gar selbst dieser Benennungen.

Vorschriften über das Verhalten gegen uns selbst von denen über das Verhalten gegen unsere Nebenmenschen so zu trennen, daß sie in zwei verschiedenen Abtheilungen behandelt würden. Der Grund für beide Arten der Vorschriften und ihr Hauptinhalt sind dieselben, und die Vorschriften sind in so fern gleichartig; und dadurch, daß sich diese beiden Arten von Vorschriften möglichst nahe gebracht werden, wird die Vergleichung beider und die Ausmittelung der Gränze zwischen dem, was wir uns und was wir unsern Nebenmenschen schuldig sind, sehr erleichtert; was gewiß von großer Wichtigkeit ist, um so mehr, da hierbei eine unnütze Weitschweifigkeit vermieden wird. Denn da, wie es bald einleuchtet, manche Gemüthsstimmung, Gesinnung und Handlung zugleich gegen uns und unsere Nebenmenschen Pflicht oder gerathen ist, so müßte bei einer gänzlichen Trennung der Pflichten und Räthe gegen uns und unsere Nebenmenschen in der einen Abtheilung häufig wiederholt werden, was in der andern schon vorkam, es sei denn, daß man jedesmal auf das dort Gesagte zurückwiese, — eine Andeutung, daß die Sache anderswohin gehöre. Des Nutzens endlich, den die Verbindung beider Klassen der Vorschriften für die Praxis hat, wollen wir hier nicht einmal gedenken.

Wir leiten also die Vorschriften über das sittliche Verhalten gegen Gott und die über das sittliche Verhalten gegen die Menschen (gegen uns und Andere) in zwei Abtheilungen aus dem obersten Prinzip nacheinander her.

Hier entsteht die fernere Frage, ob die Morallehren über das sittliche Verhalten gegen Gott, oder die über das sittliche Verhalten gegen die Menschen zuerst aus dem obersten Prinzip hergeleitet werden sollen.

Das Prinzip selbst deutet uns die Antwort auf diese Frage an; es verlangt, daß die Verähnlichung des Menschen mit Gott aus Wohlgefallen an diesem hervorgehe;

mit dem aber, woraus die Verähnlichung des Menschen mit Gott und alles andere darunter Begriffene hervorgehen soll, müssen wir uns schon, weil es das Erste ist, zuerst bekannt machen; dann aber auch, weil es der Beweggrund für alles Uebrige ist, und weil die genaue Kenntniß dieses Beweggrundes zur genauen Kenntniß jeder Pflicht nothwendig ist, und einen wesentlichen Theil der Kenntniß derselben ausmacht. Dieser Beweggrund, das Wohlgefallen an Gott, ist aber offenbar ein Verhalten gegen Gott, und darum müssen wir schon zuerst ein Verhalten gegen Gott genauer kennen zu lernen suchen. Haben wir aber einmal mit der Untersuchung über ein Verhalten gegen Gott begonnen, so müssen wir auch wohl, wenn dies füglich geschehen kann, mit der Untersuchung über das anderweitige Verhalten gegen Gott fortfahren. Es ist aber auch wohl möglich, daß das Wohlgefallen an Gott bei genauerer Erwägung schon mehrere andere Pflichten gegen Gott unter sich begreife, oder daß aus ihm unmittelbar andere Pflichten gegen Gott entspringen. Andere minder triftige Gründe für diese Folge in der Abhandlung übergehen wir.

Bei der Herleitung der einzelnen Morallehren aus dem obersten Prinzip können wir ferner auch Rücksicht nehmen auf gewisse Verhältnisse oder Lagen der Menschen, oder können dieselben nach der Herleitnng aus dem Prinzip auf gewisse Verhältnisse und Lagen beziehen und anwenden. So viel ist aber gewiß, daß es ganz unmöglich, aber auch sehr unnütz sein würde, alle besondern Verhältnisse der Menschen in der Wissenschaft zu berücksichtigen, und daß die Wissenschaft sich darum auf diejenigen beschränken müsse, welche näher an die allgemeinen gränzen, und deren Berücksichtigung ein größeres und allgemeineres Interesse hat. So finden wir denn Vorschriften, die nur für gewisse Menschenklassen gelten, für jene näm-

lich, welche in diesen Verhältnissen und Lagen sich befinden. Eine Verwechselung solcher besonderer Vorschriften mit allgemein verbindlichen würde gewiß leicht manchen sittlichen Nachtheil haben, und um nun diese Verwechselung so viel als möglich zu verhüten, wollen wir die besondern Vorschriften, sofern es füglich geschehen kann, abgesondert nach einander aus dem Prinzip herleiten. Daß aber die Abhandlung der allgemeinern Vorschriften der der besondern vorangehen müsse, erhellt schon daraus, daß sich jene unmittelbarer, als diese, aus dem obersten Prinzip ergeben, und diese, als Anwendungen von jenen auf besondere Lagen und Verhältnisse, dieselben voraussetzen.

Jetzt entsteht aber noch die Frage, ob zuerst alle allgemeine Vorschriften, sowohl die des Verhaltens gegen Gott, als auch die des Verhaltens gegen die Menschen, aus dem obersten Prinzip herzuleiten seien, und dann erst alle besondere, sowohl die des Verhaltens gegen Gott, wenn es solche geben sollte, als die des Verhaltens gegen die Menschen; oder ob zuerst die allgemeinen Vorschriften des Verhaltens gegen Gott und die besondern Vorschriften des Verhaltens gegen ihn, darauf erst die allgemeinen Vorschriften des Verhaltens gegen die Menschen und so zuletzt die besondern Vorschriften des Verhaltens gegen diese?

Offenbar stehen die etwaigen besondern Vorschriften des Verhaltens gegen Gott nicht in einer so engen Verbindung mit den besondern Vorschriften, welche sich auf das Verhalten gegen die Menschen beziehen, als mit den allgemeinen Vorschriften des Verhaltens gegen Gott; eben so stehen auch die besondern Vorschriften über das Verhalten gegen die Menschen nicht in so enger Verwandschaft mit den besondern Vorschriften über das Verhalten gegen Gott, als worin sie zu den allgemeinen Vorschriften ste-

hen, welche das Verhalten gegen die Menschen betreffen. Da nun kein wichtiger Grund das erstere Verfahren fordert, so ziehen wir das zweite, als das der Natur der Sache mehr angemessene Verfahren vor, und leiten daher die einzelnen sittlichen Vorschriften in folgender Ordnung aus dem obersten Prinzip ab:

1) Die sittlichen Vorschriften des Verhaltens gegen Gott, und zwar
   a) die allgemeinen,
   b) die besondern;
2) Die sittlichen Vorschriften des Verhaltens gegen die Menschen, und zwar wiederum
   a) die allgemeinen,
   b) die besondern.

Die christkatholische Moral zerfällt hiernach in zwei Theile; der erstere handelt von dem christlich-sittlichen Verhalten gegen Gott, und er bildet die sogenannte Religionslehre; er zerfällt in zwei Abschnitte, wovon der erstere die allgemeine, der zweite die besondere Religionslehre bildet. Der zweite Theil enthält die christlich-sittlichen Vorschriften des Verhaltens gegen die Menschen und heißt Moral im engern Sinne; auch dieser Theil zerfällt nach Obigem in zwei Abschnitte, in einen allgemeinen und besondern.

Anm. Die Tugendmittellehre werden wir nicht abgesondert behandeln, sondern mit der Moral selbst, mit der Religionslehre und der Moral im engern Sinne verweben, so daß wir bei der Abhandlung einer jeden einzelnen Vorschrift auch die geeigneten Mittel zur Erfüllung derselben angeben, und von der Beobachtung mancher Vorschrift auch zeigen, wie sie ein Mittel zur Beobachtung anderer Vorschriften sei oder werden könne. Daß so die Tugendmittellehre mit der Moral verbunden werden könne, liegt am Tage, da zur genauern Erkenntniß der Vorschriften auch die Erkenntniß der Mittel zur Beobachtung derselben, we-

nigstens der unentbehrlichsten Mittel, gehört. Die Verwebung der Tugendmittellehre in die einzelnen Theile der Moral selbst gewährt zudem noch manchen andern wichtigen Vortheil. Dadurch, daß ich bei der Abhandlung jeder einzelnen Vorschrift zugleich die Mittel zu ihrer Befolgung angebe, gewinnt die Vorschrift selbst eine ansprechendere, gefälligere, und so ihre wahre Gestalt. Der, welcher ihre Befolgung bisher für physisch unmöglich oder doch für überaus schwierig hielt, lernt dadurch einsehen, daß so Manches zu zu ihrer leichtern und gewissern Beobachtung zu Gebote stehe, und wird sich nun um so lieber und ernsthafter entschließen, ihr nachzukommen.

Da ferner die Befolgung mancher Vorschrift nicht nur ein brauchbares, sondern grade das zweckmäßigste oder gar das unentbehrlichste Mittel ist zur Beobachtung einer oder vieler anderer Vorschriften: so erscheint auch jene dadurch, daß sie zugleich als solches Tugendmittel bezeichnet wird, um so mehr in ihrer wahren Größe und Wichtigkeit. Durch jene Verbindung der Tugendmittellehre mit der Moral sieht man zugleich von jedem Tugendmittel ein, zu welcher Tugend es ein Mittel sei, wodurch man erst die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit des Tugendmittels recht erkennen lernt, und nun auch sofort es lieber und zweckmäßiger gebraucht.

Sollte nun auch bei einer Trennung der Tugendmittellehre von der Moral dies alles wohl erreicht werden können, so wäre doch jedenfalls dabei eine größere Weitläufigkeit erforderlich, abgesehen davon, daß durch eine solche Trennung der natürliche Zusammenhang der Tugendmittellehre mit der Moral unterbrochen würde, die einzelnen Tugendmittel mit einander in keiner innern Verbindung stehen und die Lehren über sie kein Ganzes bilden würden. Das Studium der Tugendmittellehre würde dadurch auch trockner und ermüdender, das Studium des Ganzen, der Ueberblick darüber und das Behalten desselben im Gedächtnisse würde dadurch unnöthig erschwert. Andere mehr oder minder zufällige Nachtheile für die Behandlung und eben so für die Ausübung der Moral, welche durch diese Trennung, wenngleich nicht verursacht, doch begünstigt würden, übergehen wir.

Wir sagten vorhin, es müßten die unentbehrlichen Tugendmittel angegeben werden; aber welche Mittel allgemein unentbehrlich seien zur Beobachtung einer Vorschrift, läßt sich in der Regel nicht angeben, weil es hierbei allzusehr auf die besondere Beschaffenheit und andere Verhältnisse eines jeden Individuums ankommt. Auch würde es zu weit abführen, ja unmöglich sein, alle gedenkbaren Mittel zur Beobachtung einer jeden Vorschrift anzugeben; es wäre dies auch häufig unnöthig und unnütz. Wir beschränken uns daher auf die Angabe der wichtigern und wirksamern Mittel zur Beobachtung der Vorschriften, und so auf diejenigen, welche in der Regel zugleich die unentbehrlichsten sind.

Da ferner die Angabe der Eigenschaften dessen, was die Vorschrift fordert, so wie auch der Uebertretungen dieser, ihren Inhalt noch mehr ins Licht setzt und vor unvorgesehenen Abwegen bewahrt; da auch die Kenntniß der Schändlichkeit und Schädlichkeit derselben das der Vorschrift entsprechende sittliche Verhalten mehr in seinem Werthe und in seiner wahren Gestalt zeigt, und da die Betrachtung jener Schändlichkeit und Schädlichkeit in der Regel ein wirksames Tugendmittel ist, so werden wir denn auch bei den einzelnen Vorschriften von den Eigenschaften dessen, was sie fordern, von den verschiedenen Verletzungen derselben und von jenen Mitteln gegen sie zu handeln haben, welche wenigstens vorbereitende Tugendmittel sind.

§. 41.

Ueber das Verhältniß der christkatholischen Moral zu den verwandten Wissenschaften.

a) Ueber das Verhältniß der christkatholischen Moral zu den andern Zweigen der christkathol. Theologie, insbesondere zur Dogmatik.

Dies Verhältniß ist in allem bisher Gesagten bestimmt genug hervorgehoben worden; wir halten es nur noch für angemessen, auf einige irrige Ansichten in dieser Sache aufmerksam zu machen.

Die Moraltheologie steht zu der Dogmatik, dem andern Hauptzweige der Theologie, in dem Verhältnisse, worin die Lehre über das Verhalten gegen und in Ansehung aller Wesen zur Lehre über die Beschaffenheiten derselben steht; erstere hat letztere in dem, oben bestimmter angegebenen Sinne zu ihrer Quelle; beide haben einen ganz verschiedenen Inhalt, und bekommen schon dadurch jede eine besondere Form.

Darum ist es unrichtig, wenn man mit vielen Moralisten sagt *): Die Dogmatik und die Moral haben jede ihre eigenthümliche Grundlage; — denn die eine dieser Wissenschaften ist die Grundlage — weil Quelle — der andern.

Richtiger zwar ist es, wenn man sagt **): Sie unterscheiden sich von einander, wie Glauben und Thun; — aber es sollte mindestens heißen: wie Glauben und Thun nach dem Glauben; und dann verhalten sie sich nicht eigentlich so zu einander, sondern die eine hat diesen, die andere jenen Gegenstand, ohne daß jedoch dieses Verhältniß des Gegenstandes der einen dieser Wissenschaften zu dem Gegenstande der andern Wissenschaft ihr ganzes Verhältniß ausmachte; — und endlich befaßt sich auch die Moraltheologie noch mit dem Glauben, obgleich in ganz anderer Weise, als die Dogmatik.

Falsch ist, was man ferner lehrt, daß jede dieser Disciplinen aus der andern Lehren entnehme, doch so, daß die Moral die dogmatischen aufnehme von einem praktischen, die Dogmatik die moralischen von einem moralischen Gesichtspunkte aus. Denn die Dogmatik kann

---

*) Z. B. Stäudlin, Neues Lehrbuch der Moral. S. 86. Ausg. 3. — Bruch, Lehrbuch der christl. Sittenlehre. S. 39. — Ammon, Handb. d. christl. Sittenl. S. VII — XI.

**) Stäudlin a. a. O.

keine Lehre aus der Moral entnehmen, wohl aber — was man damit verwechselt hat — eine positive praktische Lehre Christi vornehmen, um eine dogmatische Lehre Christi darin nachzuweisen; die Moral hinwiederum nimmt nicht einzelne dogmatische Lehren auf, vielmehr fußt sie sich nur auf denselben oder auf dem Gesammtinhalt derselben, und kann sie nur in der Einleitung zu Grunde legen.

Auch hat man das Verhältniß schon so dargestellt*): Es seien an sich dieselben Ideen des Christenthums, die in der Dogmatik von ihrer rein spekulativen Seite betrachtet würden; der Unterschied der reinen Spekulation und der praktisch-spekulativen bestehe aber darin, daß jene zeige, was sei, diese, wie es werde; darum sei dann die christliche Moral zwar nicht die angewandte, aber die umgewandte Dogmatik; angewandt erschienen beide nicht mehr im Wissen, sondern im wirklichen Leben.

Allein jene reine Spekulation ist nicht das eigentliche Geschäft der Dogmatik, und dann kann die reine Spekulation eben so wohl praktische Lehren zum Gegenstande nehmen, als theoretische, ohne daß diese Spekulation wieder in die Moral gehörte. Die reine (theoretische) Spekulation will auch nicht zeigen, was ist, sondern sie untersucht, woher das, was ihr gegeben ist, stamme, und warum und wie es das ist, was es ist; dabei kann sie wohl auch ein Neues finden, was ist, und kann hierüber ihre Fragen und Untersuchungen fortsetzen. Offenbar aber fällt dann auch das Werden und das Wie desselben in die reine Spekulation, und die praktische kann somit diesen Gegenstand nicht haben, vielmehr muß sie sich auf die Untersuchung beschränken, was sein und werden solle, und durch welche Mittel und auf welche Weise dies zu Stande gebracht werde. Mit dem Wie des Werdens

---

*) v. Drey, Kurze Einleit. in d. Studium der Theologie. §. 264.

der Gegenstände der Dogmatik befaßt sie sich nicht im mindesten, und die Bezeichnung der umgewandten Dogmatik ist daher immer noch unpassender, als die der angewandten.

Mutschelle*) meint, die Moral könne deßhalb die Dogmatik nicht zur Quelle haben, weil man, um jene aus dieser herzuleiten, voraus wissen müsse, daß Gott ein durchaus moralisch guter, heilig gebietender, in seiner Kundmachung durchaus wahrhafter Gott sei, was aber schon richtige Begriffe vom Guten und Bösen, Heiligen ꝛc. voraussetze u. s. w.; — allein er übersieht dabei, daß man die dabei vorauszusetzenden Begriffe aus der Philosophie voraussetzen könne und auch für die Dogmatik voraussetzen müsse.

Am unrichtigsten und zugleich komisch ist, was J. W. Schmid **) über das Verhältniß der Moral zur Dogmatik angiebt, die Moral sei das eigentliche Fundament der Dogmatik, jene zeige, was geschehen solle, diese, was der Mensch vom obersten Gesetzgeber und Richter gemäß seines Wandels zu erwarten habe; die Moral sei (um das Bild eines andern Moralisten beizubehalten) allerdings die Uhr, aber sie habe ihr eigenes Gewicht, welches das ganze Werk in Bewegung setze, und die Dogmatik sei gleichsam nur der Perpendikel, der Vernunft und Sinnlichkeit im Gleichgewichte erhalte, und eine vollkommene, der Natur des Menschen angemessene Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit zu Stande bringe. Diese Verhältnißbestimmung wollen wir ohne Weiteres auf sich beruhen lassen.

---

*) Moraltheologie §. 4.

**) Christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. S. 172 — 173.

b) Ueber ihr Verhältniß zur protestantischen und überhaupt zur akatholischen Moral *).

Auch über dies Verhältniß ist das Wesentliche schon angegeben, und es ergiebt sich dies leicht daraus, daß die christkatholische Moral in ihrer Quelle und Grundlage abweicht von der der übrigen christlichen Confessionen; nicht zwar, als wenn die Protestanten u. s. w. etwas Anderes zur Quelle der christlichen Moral machen könnten und sollten, als die Dogmatik, sondern vielmehr, weil die Dogmatik der Katholiken nicht auch die der Protestanten u. s. w. ist. Jedes dieser Systeme steht in Ansehung der Entstehung mit dem andern auf gleichem Punkte; auch die Herleitung der Morallehren aus der Dogmatik bleibt hier überall in derselben Weise nothwendig, so lange die Wissenschaft des christlich-Sittlichen erstrebt wird, und somit

---

*) Ich sage protestantische Moral, nicht evangelische; weil man hierunter nicht versteht, noch verstehen soll die Moral jener christlichen Confession, die sich evangelisch nennt; sondern die Moral des Evangeliums, den Inbegriff der im Evangelium wirklich ausgesprochenen Morallehren; sie macht, verbunden mit den Morallehren der übrigen Bücher des N. T., die Moral des N. T. aus. Die evangelische Moral kann auch ein Inbegriff von aus den Grundsätzen des Evangeliums abgeleiteten, Morallehren sein. In so fern man sich unter dem Evangelium das ganze neue Testament denkt, ist sie die Moral des N. T.; und heißt die ganze Lehre Christi, er mag sie nun selbst oder durch seine Apostel mündlich oder schriftlich vorgetragen haben, Evangelium, so ist die evangelische Moral die christliche und im eigentlichsten Sinne die christkatholische Moral. Man wird sich wohl an dem Ausdrucke »protestantische Moral« nicht stoßen, indem auch selbst protestantische Moralisten, wie z. B. Baumgarten-Crusius und de Wette, sich der Ausdrücke: »lutherisch-protestantische Sittenlehre, lutherische Sittenlehre, Sittenlehre der lutherischen, der protestantischen, der reformirten Kirche,« bedienen.

haben sie alle dieselbe Form. In dem Inhalte weichen sie indessen in manchen Punkten bedeutend von einander ab, weil die Moral der Katholiken auf dogmatischen Lehren sich fußt, welche im Lehrbegriffe der Protestanten u. s. w. nicht gelegen sind. Vergl. hierüber das oben S. 57—58 Gesagte.

c) Ueber das Verhältniß der christlichen Moral zu der philosophischen Sitten- und Religionslehre; und zwar

aa) zur philosophischen Sittenlehre oder zur Moralphilosophie.

Die Moralphilosophie ist die rein philosophische Lehre über das von der Vernunft gebotene, rücksichtlich angerathene Benehmen des Menschen auf demjenigen Standpunkte, auf welchem die Erkenntniß des Menschen nur die ihn umgebende Welt und sich selbst umfaßt *). Schon hiernach läßt sich das Verhältniß der Moralphilosophie zur christlichen Moraltheologie näher bestimmen.

1) Beide Wissenschaften sind darin gleicher Natur, daß sie praktisch sind und über das sittliche Verhalten des Menschen sprechen.

2) Die Moralphilosophie betrachtet den Menschen nur auf dem Standpunkte der Kosmologie; die christliche Moraltheologie betrachtet ihn auf dem Standpunkte des positiven Christenthums und nimmt damit eine höhere Stellung ein.

3) Die Moralphilosophie ist für jeden vernünftigen Menschen verbindlich; die christliche Moral kann nur für die Christen, und die christkatholische nur für die katholischen Christen verbindlich sein. Hieraus folgt schon,

---

*) Vergl. die Lehrbücher der Moralphilosophie von Esser und Elvenich.

4) daß die christliche Moral bedingt sei durch die Moralphilosophie; denn soll es in Wahrheit und nachweislich Pflicht sein, den christlichen Morallehren erkennend und handelnd beizupflichten, so muß es zuvor Pflicht sein, sich um die Wahrheit der christlichen Theologie zu bekümmern, und sich um die Bedingungen umzusehen, unter denen sie anzuerkennen ist; eine Pflicht, die dann offenbar nicht das noch in Frage gestellte Christenthum auferlegt, sondern die bloße Vernunft, nachdem sie eine historische Kenntniß des Christenthums erlangt hat; jene Pflichten aber, welche die bloße Vernunft diktirt, werden gerade von der Moralphilosophie behandelt, so daß also diese in Vergleich mit der christlichen Moral die frühere ist. Dies Verhältniß ergiebt sich auch schon, wenn man bedenkt, daß die christliche Dogmatik nur möglich ist auf der Grundlage philosophischer Lehren, die zum Theile praktischer Art sind, wie dies zu ersehen ist aus der Einleitung in die christkatholische Theologie von Hermes. Hieraus ergiebt sich dann,

5) daß die christliche Moral der Moralphilosophie nicht widersprechen könne. Dies folgt ferner daraus, daß auch der Christ den Vorschriften der bloßen Vernunft nicht zuwider handeln kann, ohne daß ihn die Vernunft deswegen verwirft.

6) In beiden Wissenschaften ist die Vernunft das erkennende Prinzip, obgleich nicht das Erkenntnißprinzip, und die wissenschaftliche Form ist in beiden ungefähr dieselbe.

7) Verschieden sind sie gänzlich in ihrer Quelle; die Quelle der christkatholischen Moral ist die christkatholische Dogmatik, die der Moralphilosophie die Metaphysik; in der Art, wie jede aus ihrer Quelle schöpft, stehen sie sich indessen wieder gleich. Dem Inhalte nach ist zu bemerken:

In materialer Rücksicht sind beide darin unterschieden, daß die christkatholische Moral mehrere Pflichtsubjekte vor sich hat als die Moralphilosophie; diese nämlich kennt als solche nur die Menschen, während in jener nebst dem Menschen auch Gott als Pflichtsubjekt in Betracht kommt, und noch auf andere Gott wohlgefällige und mißfällige Wesen, deren Dasein die bloße Vernunft nicht erkennen kann, Rücksicht genommen wird. Die Vernunft erhält im katholischen Christenthume zudem noch mancherlei Aufschlüsse über die Menschen und ihr Verhältniß zur Welt, ferner Aufschlüsse über Mittel zur Förderung des religiösen und sittlichen Verhaltens und Anweisungen zum Gebrauche dieser Mittel; und dieß kann nicht ohne Einfluß auf die christkatholische Moral sein. Zwar dringen beide Wissenschaften auf Vervollkommnung und zwar auf unbegränzte Vervollkommnung der menschlichen Natur, und bleiben so dem Wesentlichen nach gleichen Inhalts; aber abgesehen davon, daß das Ziel, welches das Prinzip der christkatholischen Moral vorsteckt, ein bestimmteres ist, so macht auch die Erreichung desselben auf ihrem Standpunkte mehr Handlungen nothwendig, als die Moralphilosophie zu deduziren vermag.

In formaler Rücksicht endlich steht die Moralphilosophie so tief unter der christlichen Moral, als die Achtung bloßer, natürlich erkannter Menschenwürde unter der vollen Hochachtung gegen Gott, und überdies unter einer auf christlicher Lehre beruhenden Hochschätzung des Menschen und Christen als des Ebenbildes Gottes steht, das der Annäherung zu ihm ins Unendliche fähig ist. Mit diesem höherstehenden Beweggrunde verbinden sich noch manche andere nachgeordnete Beweggründe, die für das christliche Leben äußerst wichtig, der Moralphilosophie aber unbekannt sind; z. B. die sichere Hoffnung auf Nachlassung der begangenen Sünden, auf eine übernatürliche Erhebung

unserer Kräfte zur höhern Vervollkommnung, auf den Beistand der Gnade, die höchste Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele und selbst der Auferstehung des Leibes, die feste Ueberzeugung von einem allgemeinen Weltgerichte und einer ewigen Seligkeit und einer ewigen Unglückseligkeit. Dazu kommt noch, daß die christkatholische Moral auf übernatürlich geoffenbarten theoretischen Lehren sich fußt und für die meisten ihrer Vorschriften eine Bestätigung aus dem Munde Gottes selbst, und darin eine höhere Autorität und nebstdem bedeutend mehr geschärfte Sanction ihrer Vorschriften besitzt, die alle unter Hinweisungen auf den Gottmenschen als das vollkommenste Muster der sittlichen Vollkommenheit eine Lebhaftigkeit gewinnen, welche den moralphilosophischen Lehren ganz und gar abgeht.

§. 42.

Fortsetzung.

Nach dem, was hier unter lit. c. bemerkt wurde, ist die Behauptung unrichtig, welche wir bei J. W. Schmid*) antreffen, daß die Verschiedenheit der christlichen Moral und der Moralphilosophie nur liege in der verschiedenen Einkleidung der moralischen Vorschriften oder Wahrheiten und somit in der äußern Form; daß die christliche Sittenlehre das vorzüglichste Mittel gewesen sei, der reinen Vernunftmoral einen offenen Eingang in den Verstand und das Herz der Menschen und der Verbreitung derselben einen schnellern Fortgang unter mehrern Nationen von verschiedener Kultur zu verschaffen, und daß sie auch jetzt noch dazu am brauchbarsten sei.

Ganz richtig ist ferner auch die Behauptung Cannabich's**) nicht, daß die christliche Moraltheologie dem

---

*) A. a. O. S. 163.

*) Kritik der praktischen christlichen Sittenlehre. Th. 1. S. 21.

Menschen neue und höhere Beweggründe zum sittlichen Leben vorhalte, daß sie mit einer göttlichen Autorität zu dem Menschen spreche, und nur dadurch oder doch vorzüglich nur dadurch von der philosophischen Moral unterschieden sei.

Bruch *) findet den Unterschied in der Art und Weise des Erkanntwerdens. Die christliche Sittenlehre soll vermittelst einer außerordentlichen göttlichen Mitwirkung in dem Bewußtsein Jesu zur Anschauung gekommen, und deßhalb auch in vollkommener Reinheit, Fülle und Klarheit aufgefaßt sein, während das Erkanntwerden der Moralphilosophie einer solchen unmittelbaren göttlichen Mitwirkung entbehre; dagegen soll es kein Vorzug sein, daß die christliche Sittenlehre mit Pflichten bekannt mache, die sonst unerkennbar geblieben wären. Allein wenn man sich auch Jesum so rein als Menschen vorstellt, was man als Katholik freilich nicht kann, so kommt es doch hier nicht darauf an, wie Jesus seine Moral erkannt hat, sondern wie wir die christliche Moral erkennen. Den Vorzug, welchen die christliche Moral in dieser Beziehung vor der Moralphilosophie hat, haben wir oben angegeben, nebstdem jenen andern nachgewiesen, welcher hier ohne Grund geläugnet wird, und endlich haben wir die übrigen Vorzüge und Verschiedenheiten namhaft gemacht, deren bei Bruch keine Erwähnung geschieht.

Gegen unsere Verhältnißbestimmung erhebt man noch folgende spezielle Einreden:

1) Die christliche Moral, sagt man, könne nicht Pflichten lehren, welche nicht schon die reine Vernunft erkenne, weil die Vernunft das vollständigste Gesetzbuch sei, das wir nur haben können, indem sie uns über alle unsere Pflichten und deren Anwendung auf alle mögliche Fälle

---

*) A. a. O. S. 19.

Belehrung ertheile, was aber die Sittenlehre einzelner Männer (Jesu und der Apostel) nie könne, indem ein solches Gesetzbuch ein unermeßliches Buch sein müßte *).

Offenbar denkt man hierbei nur an eine rein positive Moral, die man bloß historisch aufzufassen hätte; wir sprechen indessen von der christlichen Moral in so beschränktem Sinne nicht, können auch nicht zugeben, daß die Vernunft ein Gesetzbuch sei, sondern nur, daß sie ein solches verfertigen und aufstellen könne; will sie aber hierin, was freilich gar nicht nöthig ist, über alle Pflichten und die Anwendung der Pflichtvorschriften auf alle mögliche Fälle Belehrung ertheilen, so muß jedesmal dies Gesetzbuch, sie mag es nun auf rein philosophischem oder auf christlichem Standpunkte anfertigen, ein unermeßliches Buch werden.

Die anfängliche Einwendung hat man auch so begründen wollen: Hätten Jesus und die Apostel uns Gesetze vorgeschrieben, die nicht auch Vernunftgesetze wären, so würden diese dadurch auch aufgehört haben, moralische Gesetze zu sein, weil ihre Erfüllung dann nicht von unserer Freiheit abhinge. Dabei übersieht man mindestens, daß auch die christlichen Sittengesetze Vernunftgesetze sind; freilich solche auf christlichem Standpunkte.

2) Es gebe für die christliche Sittenlehre keine triftigern Beweggründe, als für die philosophische; denn, sagt man, die Pflicht soll unter allen Umständen erfüllt werden aus reiner Achtung gegen sie oder gegen die Vernunft; was Gott dem Menschen befehle, könne auch keine größere Verbindlichkeit haben, als was die Vernunft gebiete, wenn man nicht alles auf eine oberherrliche Macht gründen wolle, womit dann Freiheit und Moralität verschwänden.

---

*) Sieh' Schmid a. a. O., woselbst auch die nachstehenden Einwendungen angeregt werden.

Die Vernunft fordert eigentlich nicht Pflichterfüllung aus Achtung gegen sich, sondern aus reiner Achtung gegen die wahre Menschenwürde. So wie aber diese Achtung der wahren Menschenwürde schon ihre verschiedenen Grade hat, so kann sie sich auf dem höhern Standpunkte im Christenthume zu einer weit vollkommnern Hochachtung steigern, mit Rücksicht auf das, was nach Lehre des Christenthums Gott für sie gethan hat und noch thut. Die Hochachtung gegen Gott, aus welcher die Vernunft, wenn sie Gott erkannt hat, auch wohl Pflichterfüllung fordern kann, kann ebenfalls durch die neuen Aufschlüsse, welche das Christenthum über Gott giebt, gesteigert werden, und diese Steigerung der Hochachtung gegen Gott und die Menschen findet sogar mit physischer Nothwendigkeit Statt, wenn sie als Gegenstände der Achtung in reinem Gemüthe gewürdigt werden. Wie dadurch die Achtung vor dem rein vernünftigen Sittengesetze leiden könne, ist nicht zu begreifen. Die Forderungen des positiven göttlichen Gesetzes an uns haben wir nirgend unmittelbar bindend genannt; sie können nur durch dieselbe Vernunft bindend gefunden werden, welche uns auch die philosophische Moral diktirt.

3) Die christliche Moral, behauptet man ferner, könne auch keine wirksamere Tugendmittel bieten, als die bloße Vernunftmoral; alle Tugendmittel sollen entweder vernünftige oder sinnliche sein; zu den erstern könne die christliche Sittenlehre keine neue hinzuthun; der andern aber, welche mehr durch Sinn und Einbildungskraft auf die Vernunft wirken und allerdings der Erfüllung der Pflichten sehr förderlich sein können, erkenne auch die Vernunft selbst mehrere an. Die Tugendmittel der christlichen Sittenlehre, wie die der Taufe und des Abendmahls, seien nicht absolut nothwendig und unveränderlich, und gehör-

ten nur zur äußern Religionsform und zum Rituale, aber nicht zur eigentlichen Tugendübung.

Wenn aber auch alle Tugendmittel entweder vernünftige oder sinnliche sind, so folgt ja doch noch nicht, daß der sich selbst überlassenen Vernunft schon alle vernünftige und alle sinnliche bekannt sein müssen. Die absolute Nothwendigkeit ihres Gebrauches kommt hier nicht in Betracht; sie kann aber dasein, und man kann sie nicht mehr läugnen, wenn man nur das Christenthum als nothwendige Heilsanstalt anerkennt. Ob die Taufe und das Abendmahl zur Tugendübung gehören oder nicht, hängt von der theoretisch-theologischen Lehre hierüber ab. Wir werden später sehen, daß sie und noch viele andere nach dem katholischen Lehrbegriffe zur Tugendübung nothwendig seien.

Läugnet man aber jeden Beistand der göttlichen Gnade zur Ausübung der Tugend, worauf die christliche Sittenlehre sich beruft, außer in so fern er durch die von Gott gelehrten Wahrheiten selbst wirke, und der nicht stärker sein könne, wenn er durch die unmittelbar von Gott kommenden Wahrheiten wirksam sei, als wenn er durch die mittelbar kommenden wirke, so wollen wir nur erinnern, daß die christkatholische Dogmatik davon das Gegentheil erweise. Daß die Ertheilung der Gnade die Moralität und Freiheit nicht aufhebe *), daß sie dieselben vielmehr befördere, daß sie auch durch sittliches Bemühen und Mitwirken erworben und vermehrt werden könne, beweiset die Dogmatik ebenfalls sonnenklar.

Man hat dagegen auch wieder der christlichen Sittenlehre Vorzüge beigelegt, die sie nicht hat, wobei man aber einerseits nur an die ausdrücklichen sittlichen Vorschriften Christi und der Apostel, andererseits nur an einzelne phi-

*) Vergl. meine Abhandlung: **De sacra scriptura praescientiam et praedestinationem divinam atque libertatem humanam sine repugnantia docente. Moguntiae, 1826.**

losophische Moralsysteme und ihre Lehren dachte, was offenbar gefehlt war; so z. B. hat man der christlichen Sittenlehre ihre Popularität zum Vorzuge angerechnet. Ferner hat man gesagt, daß die christliche Sittenlehre von Eudämonismus und Purismus und Rigorismus und falschem Pietismus gleich weit entfernt sei, da hingegen die philosophischen Sittenlehrer die Menschen entweder in einen reinen Geist verwandelten, oder ihn zur bloßen Thierheit hinabsetzten *).

Der Vernunftmoral hat man ebenfalls vorgeworfen, daß sie dem eifrigen Freunde der Tugend nicht Demuth einflöße, die zur moralischen Bildung gehöre, daß sie vielmehr stolz mache und die Gesinnung verderbe, davor mindestens nicht bewahren könne, weil sie die Lehre unglaubig und stolz verwerfe, daß wir nur durch die Gnade Gutes thuen, während die christliche Sittenlehre die Demuth zu den vorzüglichsten Tugenden zähle und sie befördere **).

Allein die Vernunftmoral, wenn sie Wahrheit hat, schreibt auch Demuth vor; und ohne Zweifel wird auch der sittliche Mensch die Demuth immer sich angemessen erachten, wenn er sein Thun und Lassen an die Forderungen der Vernunft hält; die Vernunft wird es verbieten, die Lehre von der Gnade zu verwerfen, sobald sie im Christenthume die Gründe für diese Lehre erkannt hat; sie muß sie aber auf dem bloß philosophischen Standpunkte ignoriren, weil sie daselbst entweder noch gar nichts von der Gnade weiß, oder doch ihre Wirklichkeit nicht erweisen kann.

---

*) Riegler, Christl. Moral. Thl. 1. S. 64.

**) Vergl. Vogel, Ueber das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral S. 49. — Ueber das ganze Verhältniß der Moralphilosophie zur Moraltheologie vergleiche man: Essers Moralphilosophie im Anhange.

§. 43.

Fortsetzung.

bb) Ueber das Verhältniß der christkatholischen Moral zur Religionsphilosophie.

Die Religionsphilosophie ist das System von Erkenntnissen über unser pflichtmäßiges und gerathenes Verhalten gegen Gott, wie es auf philosophischem Standpunkte uns erkennbar ist. Sie nähert sich dadurch mehr der christlichen oder christkatholischen Moral, daß sie auch Gott als Pflichtsubjekt für uns in Betracht zieht, und zwar zunächst ihn allein, dann auch die Menschen im Verhältnisse zu ihm. Weil sie aber nur eine unvollständige (rationale) Theologie zu ihrer Grundlage hat, und so mit manchen Gegenständen der christkatholischen Sittenlehre nicht bekannt machen kann, weil sie zudem in Betreff der Beweggründe zum sittlichen (religiösen) Verhalten und in Betreff der Tugendmittel wieder ziemlich mit der Moralphilosophie auf derselben Linie steht, und endlich wieder der Autorität entbehrt, welche die christliche Moral für sich hat: so bleibt sie meistens in dem Verhältnisse zur christkatholischen Sittenlehre stehen, worin auch die Moralphilosophie zu dieser steht.

Anm. 1. Hier könnte man noch die Frage aufwerfen, wie sich die Moral zur Casuistik verhalte. Bei dieser Frage denkt man offenbar nur an die moralische Casuistik, und unter dieser versteht man eine Anweisung zur Entscheidung über das Sittliche in sogenannten casus, oder complicirten Pflichtfällen. Die Casuistik kann über wirkliche oder über später zu erwartende, oder über bloß fingirte Fälle sprechen und kann nun angeben, was sein oder geschehen sollte. In so fern die Casuistik angiebt, was sein oder geschehen soll, sind ihre Lehren entweder schon in der Moral enthalten, oder sie sind nur fernere Anwendungen der moralischen Grundsätze. Jedoch wollen wir damit keineswegs läugnen, daß sie als eine eigene Disciplin behandelt werden und dem Seelsorger sodann von besonderm Nutzen sein

könne; wir halten sie für eine gute Vorübung zum seelsorglichen Berufe, welche aber weder die wissenschaftliche Moral, noch auch den gesunden Menschenverstand entbehrlich machen kann *).

Anm. 2. Ueber das Verhältniß der christkatholischen Moral zur sogenannten Pastoraltheologie (Pastoral-Anweisung), so wie zum Kirchenrecht und dergl. können wir hier füglich schweigen, weil diese entfernter liegenden Wissenschaften dasselbe füglicher besprechen.

Anm. 3. Auch wäre hier die Stelle, die sogenannten Hülfswissenschaften der christlichen Moraltheologie in ihrem Verhältnisse zu dieser darzustellen; allein wir können hier keine besondern Hülfswissenschaften anerkennen. Die Moralisten nennen zwar mehrere solche, nämlich die theoretische und die praktische Philosophie, die Dogmatik, die Kritik und Hermeneutik, die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht, dann die Literärgeschichte der christlichen Moral. Allein wir sehen nicht ein, warum man nicht mit demselben Rechte noch manche andere Wissenschaften anführen könnte, und halten überdies dafür, daß außer der Dogmatik, welche als die Quelle der Moraltheologie anzusehen ist, keine der angeführten Wissenschaften hier genannt zu werden brauche; außer der Dogmatik ist nur ein richtiges Verfahren erforderlich. — Freilich, wenn man dasjenige eine Hülfswissenschaft nennen will, was die Moraltheologie als System voraussetzt und was richtiger Vorbereitungswissenschaft heißen würde, dann hat man hier die theoretische und praktische Philosophie und die Wissenschaften zu nennen, welche schon als die Vorbereitungs- oder Hülfswissenschaften der Dogmatik bekannt sind und für diese vorausgesetzt werden müssen. Und wenn man zum Systeme der Moral auch die Geschichte der Moral rechnet, die zwar nicht dazu gehört, aber doch wohl zur bessern Beurtheilung des Verfahrens derselben angehängt werden kann, dann kommen für diese auch Kirchen- und Literargeschichte in nähere Betrachtung. Wie aber das Kirchenrecht Hülfswissenschaft der Moraltheologie

*) Vergl. Wanker a. a. O. S. 74. — Vogel a. a. O. Abth. 2. S. 164. — Ammon a. a. O. Bd. 1. S. 74. — de Wette a. a. O. Thl. 2. Hälfte 2. S. 119. — Drey a. a. O. S. 180.

sein könne, ist gar nicht abzusehen. Kritik, Hermeneutik (nämlich biblische) und die Exegese sind zwar für die Moral wichtiger, in so weit sie nämlich die positiven Vorschriften des Christenthums zu behandeln unternimmt; doch aber sind auch sie bereits für die Dogmatik erforderlich, und also hier wieder nicht mehr anzuführen.

§. 44.

Zusammenstellung der bisher gefundenen christlich-moralischen allgemeinen Begriffe.

Was Vernunft und Christenthum, oder was die Vernunft auf den Grund der Lehre Christi als nothwendig zu realisirenden Zweck hinsetzt, d. h. als solchen Zweck, dessen Realisirung sie mit der im Christenthume geschärften Strafe der Selbstverwerfung für den Fall der Unterlassung motivirt, — ist Pflicht in objektiver Bedeutung des des Wortes; in subjektiver Bedeutung ist diese die Verbindlichkeit des Subjekts, den Zweck zu erstreben; sie entsteht dann durch ein Zwecksetzen der Vernunft, das eine Nöthigung mit sich führt; man nennt diese Verpflichtung. Doch dies ist nur die sprachliche Bedeutung der Worte. Die reale Bedeutung derselben, oder Pflicht nach ihrem realen Inhalte definirt, ist die sittlich nothwendige Darstellung der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, so daß die dem Menschen inwohnende Sinnlichkeit dieselbe nicht vermindert.

In der Ausübung dieser Pflicht liegt das christlich-Gute; in der Unterlassung desselben das christlich-sittliche Böse.

Die Ausübung der Pflicht wird von der Vernunft mit Beifall belohnt, die Unterlassung derselben und die Verletzung der Pflicht wird von ihr mit Selbstverwerfung bestraft. Die eigene Vernunft, in so fern sie uns in vorkommenden Fällen unser Verhalten vorschreibt, oder über unser wirkliches Verhalten urtheilt, ob es pflichtmäßig

oder pflichtwidrig sei, und ihm Belohnung oder Strafe zuerkennt, heißt auch Gewissen.

Eine Vorschrift, welche die reine Darstellung der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott als Zweck vorschreibt, heißt Pflichtgebot, und dieselbe Vorschrift, in so weit sie die Unterlassung oder auch das Setzen des Gegentheils verbietet, heißt sittliches Verbot; — die oberste Vorschrift, die den Inhalt aller einzelnen Pflichtgebote umfaßt, heißt oberstes Pflichtgebot.

Christlich-sittlicher Rath ist die Weisung der Vernunft, die sie auf den Grund der Lehre Christi giebt, rücksichtlich der Inhalt der Weisung, etwas zu thun oder zu unterlassen, ohne jedoch strenge, d. h. unter Androhung der Strafe der Selbstverwerfung zu verbinden; dieses ist der sprachliche Begriff. Derselbe ist §. 35 als ein realer erwiesen und macht als solcher zum Zwecke die immer höher gesteigerte Ausbildung der Gottähnlichkeit im Menschen über jenen Standpunkt der reinen Darstellung hinaus. In der Realisirung dieses Zweckes liegt das christlich-sittliche Gute jenseits der Pflicht, das Bessere, Vollkommnere.

Weil wir nicht verpflichtet sind, diesen Zweck zu realisiren, die Unterlassung also auch nicht verboten ist, so liegt in der Nichtrealisirung des Rathes, rücksichtlich in der Setzung des Mißrathenen, das sogenannte bloß Erlaubte.

Die oberste Vorschrift der auf der christlichen Lehre fußenden Vernunft, welche den Inhalt aller einzelnen Pflichtvorschriften und Räthe umfaßt, ist das oberste Sittengesetz, und ist in der Wissenschaft das christliche Moral-Prinzip. Diese oberste Vorschrift ist nach §. 28: Suche die Menschen, so viel als möglich ist, Gott ähnlich zu machen aus Wohlgefallen an Gott.

Dasjenige, was ohne allen wirklichen, oder auch nur ohne allen erkennbaren Einfluß ist auf die Ausbildung der

Gottähnlichkeit, wie auf die Trübung des Ebenbildes Gottes im Menschen, heißt sittlich-gleichgültig.

Das Wesen (Subjekt), wogegen ich pflichtmäßig oder gerathener Weise in Gesinnung oder Handlung mich so oder anders verhalten soll, und worin zugleich der Grund, der ganze Grund oder Theilgrund, liegt, warum ich es soll, heißt Pflicht-Subjekt.

Durch die beständige Uebung des christlich-Guten und Bessern entsteht die Stärke und Gewandtheit des Willens im Wollen desselben, die man christliche Tugend heißt; die Stärke und Gewandtheit oder Fertigkeit des Willens in der Befolgung dieser oder jener durch das Sittengesetz umfaßten Vorschrift, ist Tugend in einzelner Beziehung, oder eine Tugend; und die Stärke und Gewandtheit des Willens in der Befolgung aller unter dem Sittengesetze begriffenen Vorschriften ist die Tugend überhaupt; diese Tugend und der Besitz derselben heißt die Tugendhaftigkeit.

Die Schwäche und Ungeübtheit des Willens im Wollen des Guten und Bessern heißt Untugend; das aus dieser Beschaffenheit des Willens hervorgehende Nichtbefolgen oder Uebertreten einzelner unter dem Sittengesetze befaßter Gebote heißt Sünde. Die Aufgelegtheit des Willens zu dem, oder die Anhänglichkeit des Willens an das, was dem Sittengesetze widerstreitet, ist das Laster oder die Lasterhaftigkeit; die Aufgelegtheit des Willens zu dem, oder die Anhänglichkeit des Willens an das, was einer einzelnen, unter dem Sittengesetze enthaltenen Vorschrift widerspricht, in ein einzelnes Laster.

Anm. Was sonst noch in der Einleitung in die christliche Moral besprochen zu werden pflegt, und was wir mit Stillschweigen übergehen, gehört nicht hierher, und kann, in so fern es Einfluß hat auf die Abhandlung der christlichen Moral, als aus der Moralphilosophie, der Dogmatik und andern, der christlichen Moraltheologie nothwendig vorauszuschickenden Wissenschaften bekannt angesehen werden.

Christkatholische

Moraltheologie.

Erster Theil.

Religionslehre,

oder

Lehre von dem sittlichen Verhalten gegen Gott.

Erster Abschnitt.

Von den allgemeinen Vorschriften über das Verhalten gegen Gott.

§. 45.

Pflicht des Wohlgefallens an Gott.

Wie muß ich mich gegen Gott verhalten, um aus reinem Wohlgefallen an ihm die Menschen ihm so viel als möglich ähnlich zu machen?

Das oberste Prinzip der christkatholischen Moraltheologie schreibt vor: **Suche die Menschen so viel als möglich Gott ähnlich zu machen aus reinem Wohlgefallen an Gott.** Um hieraus das pflichtmäßige und gerathene Verhalten gegen Gott herzuleiten, müssen wir also fragen: **Wie muß ich mich gegen Gott verhalten, um aus reinem Wohlgefallen an ihm die Menschen ihm ähnlich zu machen?**

Um die Menschen (mich und Andere) Gott möglichst ähnlich zu machen, muß ich mein fragliches Verhalten gegen Gott auch seinem Verhalten gegen sich selbst möglichst ähnlich machen. Hierdurch mache ich nicht nur mich selbst

Gott ähnlich, sondern bediene mich auch des geeignetsten Mittels zur Verähnlichung Anderer mit Gott, mache mich geschickt und aufgelegt zu ihrer fernern Verähnlichung mit Gott und setze mich in das hierzu dienlichste Verhältniß zu ihnen.

Das Einzige, was wir nach Lehre der christlichen Dogmatik als ein Verhalten Gottes gegen sich selbst ansehen können und müssen, besteht darin, daß er an sich selbst als dem Heiligsten und Vollkommensten das größte Wohlgefallen haben muß. Somit muß denn auch ich an ihm das größte Wohlgefallen haben. Dasselbe schreibt mir auch das oberste Prinzip vor, indem es fordert, daß selbst die Verähnlichung des Menschen mit Gott aus diesem Wohlgefallen an ihm hervorgehen solle; ja auch in so fern als die Realisirung des Zweckes der Verähnlichung des Menschen mit Gott nicht mit Ernst, mit Ausdauer und Erfolg bei den obwaltenden Beschwerden und Hindernissen ohne diese Gemüthsstimmung gegen Gott betrieben werden kann. Und da das oberste Prinzip uns überhaupt verbindet, in uns die Sinnlichkeit zu bekämpfen und zu beherrschen: so schreibt es uns dies denn auch insbesondere in Beziehung auf dieses Wohlgefallen an Gott diese Pflicht und diesen Rath vor.

Dieses Wohlgefallen an Gott können wir aber, wie bekannt ist, nur dadurch in uns zu Stande bringen, daß wir Gott nach seinem Dasein, seinen Eigenschaften und seinen Verhältnissen zu uns betrachten und unser Gemüth sowohl für die Betrachtung vorbereiten, als für die Eindrücke öffnen, welche die Betrachtung seines Daseins und seiner Eigenschaften und Verhältnisse in demselben erregen können; — demnach ist denn auch diese Betrachtung Gottes und diese Oeffnung unsers Gemüthes für die Betrachtung und ihre Eindrücke geboten und gerathen. Nennt man diese Betrachtung Gottes oder das Andenken an Gott bei dieser Empfänglichkeit des Gemü-

thes für die religiösen Eindrücke derselben auf dieses Andacht, so kann man auch sagen, die Andacht, nämlich in der angegebenen Bedeutung, sei geboten und gerathen.

Christus fordert unsers Wissens, wie schon früher bemerkt wurde, nirgend ausdrücklich zu einem Wohlgefallen an Gott auf; aber der Liebe und allen andern Gemüthsstimmungen und Gesinnungen, die er uns gegen Gott vorschreibt, muß der Natur der Sache nach das Wohlgefallen an Gott zu Grunde liegen.

Man könnte hier einwenden wollen: Das Wohlgefallen an Gott wird schon dasein müssen, wo nur das christliche Sittengesetz sich aussprechen soll; und dann scheint es, als könne es durch das Sittengesetz um so weniger geboten werden, da es als Sache des Gemüthes sich mit Nothwendigkeit nach dem Eindrucke richte, den die Objekte oder Subjekte auf das Gemüth ausüben, und es somit nicht Sache des freien Willens sei.

Allein setzt das christliche Sittengesetz das reine Wohlgefallen an Gott auch schon zu seiner Existenz oder Ankündigung im Bewußtsein voraus, so kann doch auch das Sittengesetz ohne Widerspruch dasselbe von Neuem fordern; — ferner hat die Moral anzugeben, was sein oder geschehen soll, ohne Rücksicht darauf, ob es schon wirklich da ist oder nicht; nebstdem ist das anfänglich gefundene Wohlgefallen mehr eine momentaue als eine bleibende Gemüthsstimmung, welche es sein, und als welche es herrschen soll; und endlich ist jenes Wohlgefallen, welches zureichend ist, die Vernunft zum Setzen ihres Zweckes zu vermögen und zu nöthigen, noch lange nicht das Wohlgefallen, welches zur Realisirung des gesetzten Zweckes erforderlich ist.

Daß unser Wohlgefallen und unsere Gefühle von ihren Gegenständen oder von den Eindrücken abhangen, den die Objekte und Subjekte auf unser Gemüth ausüben, ist

wahr; aber darum ist nicht aller Einfluß des Willens davon ausgeschlossen. Der Wille muß die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand hin richten, muß die Erkenntnißkraft in Thätigkeit setzen und erhalten, muß zur Betrachtung des Gegenstandes bewegen, in dieser das Gemüth dem Gegenstande zuwenden; muß die Hindernisse beseitigen, und die Mittel ergreifen, welche zur vollen Auffassung und Betrachtung und zur Einwirkung des Gegenstandes auf das Gemüth von schädlichem oder günstigem Einflusse sind, muß das Gemüth reinigen und rein erhalten von störenden Einflüssen der Sinnlichkeit u. s. w.

Das Wohlgefallen an Gott, welches in dem angegebenen Sinne Pflicht ist, ist und muß sein ein vernünftiges Wohlgefallen, ein Gefallen der Vernunft selbst, als ein von ihr nicht nur gebilligtes, sondern auch gefordertes. Es ist und muß sein ein wahres, ein den Eigenschaften Gottes entsprechendes, nur dann ist es dem Wohlgefallen Gottes an seinen Vollkommenheiten ähnlich, und als ein solches ist es von der Vernunft gefordert.

Es ist ferner und muß sein das größte, weil Gott der Gegenstand des größten Gefallens der Vernunft ist, und die Sinnlichkeit muß daher bis dahin bekämpft und beschränkt werden, daß sie dies Gefallen nicht mehr beeinträchtigt.

Es ist auch und muß sein ein beharrliches, wenigstens in so fern, daß die Sinnlichkeit es nie verdrängen oder schwächen darf; dazu gehört jedoch nicht, daß wir uns dieses Wohlgefallens immer bewußt seien und bleiben.

Eben so muß es auch ein wirksames sein; es wird und muß bei der zu seinem eigenen Bestehen nothwendigen Unterordnung der Sinnlichkeit den Willen in Bewegung setzen; dies fordert auch das oberste Prinzip, indem die Verähnlichung des Menschen mit Gott aus diesem Wohlgefallen hervorgehen soll.

§. 46.

Mittel zur Erfüllung, und Verletzungen dieser Pflicht.

Mittel zur Erweckung, Erhaltung und Förderung dieses Wohlgefallens an Gott ist Alles, was uns zu einer vollkommnern Erkenntniß Gottes verhilft, was uns die religiöse Betrachtung Gottes erleichtert und uns dabei unterstützt, die Bildung des Erkenntnißvermögens und des höhern Gefühlsvermögens, Hinwendung dieser Vermögen auf Gott und göttliche Dinge; die Vermeidung und Beseitigung aller Vorstellungen, Gefühle und Begierden, die das Wohlgefallen an Gott verdrängen, oder schwächen oder in seiner Reinheit trüben, und die Anregung und Pflege solcher Vorstellungen, Gefühle und Begierden, welche der geforderten Gemüthsstimmung günstig sind; — die öftere Erwägung der Beweg- und Verpflichtungsgründe zum Wohlgefallen an Gott; — und genau genommen, so ist noch alles das, was wir fortan namhaft machen werden als Mittel zur Erfüllung der übrigen Pflichten gegen Gott, auch ein Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht.

Verletzungen dieser Pflicht. Wirkliches Mißfallen an Gott kann Niemand haben, es sei denn, er mache sich eine unrichtige Vorstellung von ihm; dagegen kann der Mensch wohl ohne Wohlgefallen an Gott dahin leben. Dieser Zustand, in welchem der Mensch kein Wohlgefallen an Gott hat, und worin selbst der Gedanke an Gott dasselbe nicht hervorruft, heißt Kaltsinn oder Gleichgültigkeit gegen Gott. Der gegen Gott gleichgültige und kaltsinnige Mensch wird selten an Gott denken oder doch nur flüchtig und so, daß dabei kein reges Wohlgefallen an Gott zu Stande kommen kann; so mag er wohl spekulativ über Gott und sein Verhältniß zur Welt nachdenken, ohne durch die Erhabenheit Gottes und

das Wohlgefällige seiner ganzen Wesenheit irgend gerührt zu werden. Diese Gleichgültigkeit oder Kälte ist an sich Verletzung der dringendsten und ursprünglichsten Pflicht gegen Gott; aber eben deßwegen hebt sie auch die ganze Pflichterfüllung gegen Gott und die Menschen in ihrem wahren Beweggrunde auf. Sie entspringt meistens aus Leichtsinn und Flatterhaftigkeit, aus Mangel an Bildung des Gemüthes, aus herrschender Sinneslust und übermäßiger Liebe zum Sinnlichen, welche in gleichem Grade die Aufmerksamkeit und das Wohlgefallen von Gott und allem Uebersinnlichen ablenkt, worin sie dieselbe dem Sinnlichen zuwendet; aus Habsucht, Geiz, Ehrsucht, anhaltendem zeitlichem Glück und Wohlsein; je mehr der Mensch Gelingen hat, desto mehr verläßt er sich auf seine Kräfte und kommt zu einem ausschließlichen Wohlgefallen an ihnen und den Objekten, die er durch sie sucht, und vergißt seines Gottes; unser Herz kann an Gott nicht hangen, wenn die Objekte der niedern Sinneslust es füllen; »Niemand kann zweien Herren dienen, Gott und dem Mammon.«

Die genannte Pflicht wird auch noch verletzt, wenn das, was sie fordert, unterbleibt, und statt dessen nur etwas Derartiges zu Stande gebracht, oder wenn das Geforderte nicht nach seinem ganzen Inhalte erfüllt wird. Darum verletzt auch derjenige diese Pflicht, der noch etwa ein gewisses Wohlgefallen an Gott hat, aber kein solches, wie es hier gefordert ist; wer z. B. nur ein eigennütziges Wohlgefallen an Gott als an seinem leiblichen Wohlthäter hat, oder an den Geschöpfen mehr Wohlgefallen hat als an Gott, oder bei dem es nur ein schwankendes oder ein unwirksames Gefühl ist.

Dem unter der Pflicht des Wohlgefallens an Gott begriffenen Andenken an Gott und der Empfänglichkeit des Gemüthes für die Eindrücke jenes Andenkens stehen entge-

gen die Gottvergessenheit und die Gefühllosigkeit in religiösen Dingen. Die innere Verwerflichkeit dieser Geistesverfassung und ihr zerstörender Einfluß auf das ganze religiöse und sittliche Leben sind leicht zu erkennen, sind aber auch trefflich gezeichnet Röm. 1, 18—32.

§. 47.

Zerlegung der Vorschrift des Wohlgefallens an Gott.

Wir sollen gemäß dem obersten Sittengesetze und gemäß §. 45 Wohlgefallen an Gott haben; und hierzu ist, wie schon bemerkt wurde, vorab nöthig, daß wir Gott nach seinen Vollkommenheiten betrachten und unser Gemüth zur Auffassung der Eindrücke vorbereiten und aufgelegt erhalten, welche ihre Betrachtung in ihm zu verursachen geeignet ist. Unser Wohlgefallen an Gott wird sich aber anders gestalten, je nachdem wir vorzugsweise diese oder jene Eigenschaft Gottes, d. h. diese oder jene Eigenschaft seines Erkennens und Wollens (denn im Erkennen und Wollen besteht gerade Gottes Wesenheit), zum Gegenstande der Betrachtung nehmen.

Wenn wir zur Erregung des Wohlgefallens an Gott jede Eigenschaft für sich allein in Betracht ziehen, so erscheint uns keine derselben in ihrer ganzen, uns schon hier auf Erden erkennbaren Vollkommenheit. So sehen wir selbst die Heiligkeit Gottes nicht einmal in ihrem vollkommnen Glanze, wenn wir uns nicht dabei vergegenwärtigen, daß ihr, menschlicher Weise gesprochen, Allwissenheit, Allmacht und eine Freiheit von ganz eigener Beschaffenheit zu Gebote steht, und wenn wir nicht hinzunehmen, daß diese Heiligkeit eine Eigenschaft eines ewigen, unveränderlichen und allgegenwärtigen Wesens ist. Alle übrige Eigenschaften des göttlichen Erkennens und Wollens bekommen aber, menschlich gesprochen, ihr schön-

stes und reinstes Licht von der Verbindung, in welcher sie mit Gottes Heiligkeit stehend gedacht werden. Wir dürfen also, um das angemessene, uns noch mögliche Wohlgefallen an Gott zu bewirken, auch nicht einmal die Heiligkeit, die Sonne der Vollkommenheiten Gottes, für sich ganz allein betrachten; alle andere Vollkommenheiten des Erkennens und Wollens Gottes müssen wir aber stets in ihrer Verbindung mit seiner Heiligkeit betrachten, weil die Vernunft, wenn sie so betrachtet werden, erst das größte Wohlgefallen an ihnen hat und ihnen den größten und wahren Werth beimißt.

Dadurch, daß nun allen Vorschriften, welche wir so auffinden, die eine Hauptrücksicht auf Gottes Heiligkeit zu Grunde liegt, werden sie erst in vollem Sinne wahr, d. h. dem Subjekte entsprechend, worauf sie sich beziehen

Demnach müssen wir mit der Betrachtung der Heiligkeit in Gott beginnen; und weil diese eine Eigenschaft des Willens in Gott ist, so schließt sich hieran am natürlichsten an die Betrachtung der übrigen Eigenschaften des göttlichen Willens in ihrer Verbindung mit der Heiligkeit; hierauf folgt sodann die Betrachtung des göttlichen Erkennens in Verbindung mit dem göttlichen Wollen. Und da die Betrachtung und die Wirkung derselben auf unser Gemüth eine andere ist, je nachdem wir jene Eigenschaften Gottes rein an sich betrachten oder in Vergleichung gedacht mit unserm Willen, oder in ihrer Richtung auf uns, so muß auch hierauf die nöthige Rücksicht genommen werden.

A. Vorschriften des Verhaltens gegen Gott, welche zunächst durch die Betrachtung des Wollens Gottes motivirt sind.

§. 48.

Anbetung Gottes.

Wenn wir bei der, zur Erweckung und Erhaltung des Wohlgefallens an Gott, welches nach dem obersten Prinzip geboten und gerathen ist, nothwendigen Betrachtung der Eigenschaften Gottes unsere Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Heiligkeit Gottes richten, und somit betrachten, daß er dasjenige, was seine unendlich vollkommne Erkenntniß, die auch das Verborgenste in Allem durchdringt, für das sittlich-Beste erkennt, von Ewigkeit und in alle Ewigkeit will und durch sein Wollen vollbringt: dann muß in unserm Gemüthe auch vorherrschend jenes Wohlgefallen entstehen, welches als Gefallen an ähnlichen Gegenständen Hochachtung heißt, und zwar als ein solches Wohlgefallen entstehen, als eine solche Hochachtung, welche keine andere Gränzen hat, als die Endlichkeit und Beschränktheit unsers Gemüthes, und die von selbst das Gefühl unserer eigenen sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit hervorruft. Diese Hochachtung heißt Anbetung*).

*) Unter dem Worte Anbetung versteht man auch nach dem gemeinen Sprachgebrauche die höchste Achtung verbunden mit dem Gefühle des eigenen Abstandes von dem Gegenstande der Anbetung; eben diese Gemüthsstimmung deutet auch das Aeußere der Anbetung an, z. B. das Kniebeugen. Darum spricht man im engern und eigentlichen Sinne nur von einer Anbetung Gottes, weil er vorzugsweise und allein der Gegenstand der höchsten Achtung ist; an ihm aber ist gerade die Heiligkeit die erhabenste Seite und daher Gegenstand der Anbetung. — Man sagt zwar auch: Ich bete die Weisheit Gottes an, oder: Ich bete seine Gerechtigkeit an, seine Güte u. s. w.; allein dann

Da nun die Anbetung unter dem Wohlgefallen an Gott begriffen ist, so ist sie auch, wie dieses, geboten und gerathen; sie ist aber auch eine nothwendige Wirkung der gebotenen und gerathenen religiösen Betrachtung der Eigenschaften Gottes bei gereinigtem und empfänglichem Gemüthe.

---

nimmt man das Wort anbeten schon nicht mehr im strengsten Sinne; man versteht aber hier darunter eine Hochachtung Gottes wegen dieser oder jener Eigenschaft und eine aus dem eigenen Gefühle der Schwäche und Unvollkommenheit hervorgehende Unterwerfung unter seinen Willen. Zur Anbetung Gottes im eigentlichen Sinne stimmt uns auch die Betrachtung aller seiner Eigenschaften insgesammt, aber eben weil die Heiligkeit sich unter diesen befindet.

Viele neuere Moralisten geben den Begriff der Anbetung unbestimmt, unvollständig oder falsch an. Vergl. de Wette, Christl. Sittenl. Thl. 3. S. 74; Schwarz, Evangelisch-christl. Ethik, Bd. 1. S. 221, Aufl. 2; Cannabich, Kritik der prakt. christl. Religionslehre, Th. 1. S. 178; Riegler, Christl. Moral, Th. 2. Bd. 1. S. 261. — Auch manche Katechismen stellen einen unrichtigen Begriff von Anbetung Gottes auf. Sie sagen z. B., sie bestehe darin, daß wir Gott für unsern Schöpfer, Erhalter und Seligmacher anerkennen, ohne den wir nicht sein und nichts haben würden, von dem wir ganz abhangen; oder: wenn wir Gott als den höchsten und unumschränkten Herrn aller Dinge verehren, uns ihm in Liebe und Demuth unterwerfen, so beten wir Gott an. Allein Ersteres ist schon unter der Dankbarkeit gegen Gott begriffen, und in Betreff des Zweiten ist zu erinnern, daß die Verehrung Gottes als des höchsten und unumschränkten Herrn aller Dinge viel eher Furcht vor Gott, als Anbetung zu nennen sei, und daß sie gewiß nicht die höchste Verehrung sein könne; betrachten wir Gott bloß als den höchsten und unumschränkten Herrn, so wird darauf hin noch keine Liebe zu ihm in uns zu Stande kommen: nebstdem ist die Unterwerfung unter Gottes Willen in Liebe und Demuth eher Sache der Gottergebenheit, als der Anbetung. Auch ist an der Beweisführung der Moralisten für diese Pflicht Manches auszusetzen.

Die heil. Schrift fordert uns vielfach zur Anbetung Gottes auf. Matth. 4, 10: »Da sprach Jesus zu ihm: Hinweg von mir, Satan! denn es steht geschrieben: Du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen;« vergl. Deuteron. 6, 13. 10, 20; Joh. 4, 20—24. Apok. 19, 10. 4, 8—11 *).

§. 49.

Fortsetzung.

Wir können nur Gott in der eigentlichen Bedeutung des Wortes anbeten, es sei denn, daß wir einem andern Wesen die höchste göttliche Vollkommenheit beilegten; dies widerspräche aber der Vernunft und dem Christenthume, welche Gott als über alle andere Wesen erhaben darstellen; darum aber muß die Vernunft es auch verbieten, ein anderes Wesen außer Gott im eigentlichen Sinne anzubeten. Die h. Schrift verbietet ebenfalls, daß wir andere Wesen außer Gott anbeten; man vergl. die oben citirte Stelle Matth. 4, 10 in Verbindung mit Deuteron. 6, 13. 10, 20.

Die im Obigen hergeleitete Pflicht der Anbetung ist die Pflicht der Anbetung im Gemüthe oder im Geiste; diese Anbetung ist etwas im Geiste Existirendes oder zu Bewirkendes, und so ist die eigentliche Anbetung Gottes eine geistige. Sie ist aber auch die wahre Anbetung, weil sie eine ihrem Gegenstande, der Heiligkeit Gottes, angemessene Gemüthsstimmung ist. Auf diese beiden Eigenschaften der Anbetung dringt Christus, wenn er bei Joh. 4, 23. 24 spricht: »Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den

---

*) Das Wort Anbetung hat auch in der h. Schrift verschieden Bedeutungen, und darum passen nicht alle Bibeltexte hieher, in denen die Wörter Anbetung Gottes, Gott anbeten, gebraucht sind.

Vater anbeten werden im Geiste und in der Wahrheit; denn der Vater will auch solche Anbeter. Gott ist ein Geist, und die, welche ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten.«

Obgleich nun die Anbetung eine wahre und geistige, — eine innere — sein soll, so folgt doch daraus nicht, daß nichts Aeußeres und Körperliches damit verbunden sein, daß man sich dabei keiner Worte bedienen dürfe und keiner besondern körperlichen Stellung, um sie auszudrücken. Die innere Anbetung stimmt schon unwillkührlich zu der äußern und wird auch in der Regel diese nach sich ziehen, wenn nur kein anderes Hinderniß obwaltet. Daß die Anbetung sich nicht körperlich ausdrücken solle, läßt sich so lange nicht behaupten, als man nicht beweiset, daß der körperliche Ausdruck die geistige Anbetung störe oder schwäche; und stören oder schwächen kann hier offenbar der körperliche Ausdruck nicht, wenn dieser nur ein Erguß des Innern ist, und eben so wenig, wenn er, obgleich ohne innere Anbetung, dennoch dieser anpassend ist, und alsdann zweckmäßig nur als Mittel zur Förderung dieser innern Anbetung gebraucht wird; und die Möglichkeit davon kann Niemand bezweifeln, der den Menschen kennt, wie er ist.

Sowohl als Wirkung, wie auch als positives Beförderungsmittel der innern Anbetung kann eine äußere Anbetung wohl nützen, und an sich gar nicht schaden. In welcher Gestalt aber die äußere Anbetung auftrete, oder was das Aeußere sei, woraus sie bestehe, hängt von vielerlei Zufälligkeiten ab, z. B. von der körperlichen Beschaffenheit, den Gewohnheiten, Gebräuchen, positiven Vorschriften, Rücksichten auf Andere u. s. w.; am meisten aber von begleitenden andern Gefühlen, z. B. der Furcht, der Stärke des sich einmischenden Gefühles der Abhängigkeit

von Gott. Selbst der Standpunkt der Cultur und der ästhetischen Ausbildung hat hierauf Einfluß, und deßhalb läßt es sich hier nicht weiter wissenschaftlich bestimmen, in welchen äußerlichen Erscheinungen und äußern Handlungen die innere Handlung sich offenbaren solle und könne. Hiermit wird jedoch nicht die Gültigkeit anderweitig begründeter positiver Vorschriften hierüber, welche der Förderung der Anbetung (und der Erbauung seiner selbst und Anderer) angemessen sind, geläugnet.

Aus der Natur der Anbetung ergiebt sich ferner, daß sie keineswegs an gewisse Orte und Zeiten gebunden sei. Die Herrlichkeit Gottes kann uns an allen Orten und zu allen Zeiten zur Anbetung stimmen; überall und stets können wir im Geiste vor Gott niederfallen und ihn anbeten; dagegen stimmt der christkatholische Tempel, worin Jesus Christus nach seiner Gottheit und Menschheit unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtig ist, und selbst als Opfer der Anbetung dem Allerhöchsten dargebracht wird, das gläubige Gemüth ganz vorzüglich zur Anbetung Gottes.

Die Anbetung Gottes soll stetig und herrschende Gemüthsstimmung gegen Gott sein, wie dies aus dem Grunde der Verpflichtung zur Anbetung einleuchtet; daher müssen wir streben, sie an allen Orten und zu allen Zeiten lebendig zu erhalten. Dies heißt nun jedoch nicht, daß die Anbetung in jedem Augenblicke an uns erscheinen, oder uns selbst zum Bewußtsein kommen müsse; vielmehr muß unser Leben von ihr durchdrungen sein und unser ganzes Thun und Lassen mit ihr in Verbindung stehen. Hierzu ist aber nöthig, daß wir zuweilen uns ausschließlich der Anbetung im Geiste widmen. Wer aber nur anbetet, ohne in Anbetung zu handeln zur Verähnlichung der Menschheit mit Gott, wer nur anbetet im Gemüthe, nicht auch in Wort und That, der wird Schwärmer

werden, wird die Pflicht der Anbetung nur schief erfüllen und seine übrigen heiligen Pflichten vergessen. Die Akte der Anbetung sollen die Belebung und Befestigung der geforderten Gemüthsstimmung sein; letztere soll herrschend, jene sollen vorübergehend sein.

Wird die Anbetung in Worte gefaßt, so entsteht ein Lob- oder Preis-Gebet. Uebrigens liegt jedoch dem Lob- oder Preisgebete, obwohl die Heiligkeit Gottes der vorzüglichste Gegenstand desselben ist, die Rücksicht hierauf nicht so nothwendig zu Grunde, als das bei der Anbetung Gottes der Fall ist. Bloße Lobsprüche aber, welche nicht Ausdrücke der Hochachtung und überhaupt jener Gefühle sind, sind nicht Lobgebete. — So wie wir dem Gesagten gemäß zu den Akten der Anbetung überhaupt verpflichtet sind, so sind wir es hier zu dem Lob- oder Preisgebete insbesondere.

Die h. Schrift fordert uns an vielen Stellen zum Lobe Gottes auf; vorzüglich geschieht dies in den Psalmen, z. B. Ps. 99. 148. Röm. 15, 5. 6.: »Der Gott der Geduld und des Trostes verleihe euch, so Eines Sinnes gegen einander zu sein in Jesu Christo, damit ihr einstimmig mit Einem Munde preiset Gott und den Vater unsers Herrn Jesu Christi.« — 1. Kor. 6, 20: »Preiset und traget Gott an eurem Leibe.« Vergl. 1 Pet. 2, 9. Auch enthält die h. Schrift viele Lobgebete, z. B. Ps. 8. 103. Dan. 3, 24. Röm. 11, 33—36.

§. 50.

Mittel zur Anbetung.

Zu den vorzüglichern Mitteln, die Anbetung Gottes in sich zu Stande zu bringen, zu erhalten und zu befördern, zählen wir die Erhaltung der Reinheit des Herzens und die Werthschätzung derselben; das Streben nach Heiligkeit im eigenen Wollen; öftere Betrachtung der Heilig-

keit Gottes und der heiligen Ordnung der Dinge, in welcher und zu welcher er Alles leitet; die äußere Anbetung und die Theilnahme an öffentlichen Uebungen der Anbetung und der Verehrung Gottes überhaupt; vorzüglich aber das Beiwohnen bei der Darbringung des h. Meßopfers.

§. 31.

Verletzungen der Pflicht der Anbetung.

Aus dem, was wir im Obigen über die wahre Anbetung gesagt haben, ergibt sich von selbst, was der wahren Anbetung und dem Lobgebete zuwider sei. Das gerade Gegentheil von beiden ist die Gemüthsstimmung der Gotteslästerung, — die als äußere Handlung erst in Betracht kommt, wo von den Verletzungen der schuldigen äußern Gottesverehrung die Rede ist. Sie ist dem Menschen unmöglich, so lange derselbe sich Gott nur nach der Wahrheit vorstellt — und sonst stellt er sich Gott eigentlich gar nicht vor, — und diese Vorstellung auf sein Gemüth wirken läßt und sein Gemüth nicht bereits von sinnlichen Lüsten gefüllt und beherrscht wird.

Ausgeburten der wahren Anbetung und des Lobgebetes sind: der bloße Gebrauch der für die Anbetung und für das Lobgebet passenden Worte und Formeln; — die sklavische Anbetung, die nur als ein lästiger, im Christenthume durch Gott von uns geforderter Tribut geleistet wird. Unzertrennlich davon ist das Erkünsteln der Gefühle der Anbetung.

Veranlassung zu aller fehlerhaften Anbetung sind wohl stets unrichtige Gotteserkenntniß, anthropomorphistische Ansichten über Gott, übertriebene Werthschätzung des äußern Gebetes, der Worte, der Formeln, der Anzahl, der Wiederholungen derselben, des Ortes, wo, und der Zeit,

wann man betet; irrige Ansichten über die Anbetung selbst; — zu welchem Allem ein schlechter Unterricht leicht die Grundlage bilden kann.

Anm. Wir fanden hier eine Art des Gebetes als geboten, ohne vom Gebete überhaupt noch gehandelt zu haben; denn die §. 45 vorgekommene Bemerkung über die Andacht als Andenken an Gott, ist nicht hieher zu zählen. Es ist aber auch ein großer Mißgriff, auf den man in den Lehrbüchern der Moral gar häufig stößt, erst vom Gebete im Allgemeinen zu handeln, und alsdann zu den besondern Arten des Gebetes überzugehen; man verfährt darin durchaus unwissenschaftlich, schadet so unmittelbar der Wissenschaftlichkeit und mittelbar auch dem sittlichen Leben. Die Lehre vom Gebete überhaupt kann nur Abstraktionen aus der Lehre von den einzelnen Arten des Gebetes liefern, so daß die Verpflichtung zu den besondern Arten des Gebetes erst feststehen muß, bevor man von der Pflicht zu beten im Allgemeinen handeln kann.

§. 52.

Ehrfurcht vor Gott.

Weil Gott ein heiliges Wesen ist, so ist er dadurch nach §. 48 der Gegenstand unserer höchsten Verehrung in der Anbetung. Die Anbetung, als höchste Achtung der Heiligkeit Gottes und als das Gefühl unsers unendlichen Abstandes von Gott, erregt schon von selbst die Besorgniß in uns, wir möchten durch irgend ein Thun oder Lassen, welches dieser hochgeachteten Heiligkeit widerspräche, Gott wegen seiner Heiligkeit mißfallen. Wir könnten die Heiligkeit in Gott nicht wahrhaft hochachten und unsern Abstand von Gott nicht recht fühlen, der doch eben vorzüglich in unserer Schwäche zum Guten und Heiligen und in unserer Hinneigung zum Unheiligen, zur Sünde besteht, wenn jene Besorgniß nicht in uns entstände. Darum ist denn auch

diese Besorgniß so gewiß Pflicht, als es die Anbetung ist. Ueberdies kann auch die im obersten Moralprinzip geforderte Verähnlichung mit Gott nicht ernstlich und mit Erfolg betrieben werden ohne diese Besorgniß Die Besorgniß oder Furcht, man möge dem, welchen man hochachtet, mißfallen, heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauche und gewiß sehr bezeichnend Ehrfurcht; jene Besorgniß in Beziehung auf Gott heißt daher Ehrfurcht vor Gott, und so ist denn auch die Ehrfurcht vor Gott Pflicht für uns; oder es ist Pflicht, die Sinnlichkeit bis dahin zu bekämpfen und beherrschen, daß die Ehrfurcht vor Gott entsteht und in ihrer Reinheit fortbesteht, und es ist gerathen, jene noch ferner so zu bearbeiten, daß diese gesteigert wird *).

Ueber die Gott schuldige Ehrfurcht spricht die heil. Schrift insbesondere Heb. 12, 28: »Da wir also ein unerschütterliches Reich erhalten, so halten wir fest die Gnade, durch welche wir Gott wohlgefällig dienen in Furcht und Ehrfurcht.« 1 Pet. 1, 15 — 17: »So wie

---

*) Die Ehrfurcht vor Gott ist sehr verschieden von der Demuth vor Gott, wovon unten; und doch findet man sie häufig mit dieser verwechselt. Ammon a. a. O. §. 90 setzt sie in das Gefühl unsers großen Abstandes von Gott. — Stäudlin a. a. O. S. 392 verwechselt die Ehrfurcht mit der Anbetung. Cannabich a. a. O. S. 61 verwechselt sie mit Hochachtung gegen Gott wegen seiner hohen sittlichen Vollkommenheiten, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit; so auch Riegler a. a. O. S. 67, der darin die höchste Achtung erkennt, nur mit dem sonderbaren Zusatze: »in so fern sie auf unser Gefühlsvermögen einwirkt.« Dieser Zusatz ist gewiß sonderbar zu heißen, weil Achtung, Hochachtung, Ehrfurcht ꝛc. allesammt nur Sache des Gefühlsvermögens selbst sind, so daß man nicht sieht, wie sie erst auf das Gefühlsvermögen einwirken sollen. Auch Schreiber stellt einen unrichtigen Begriff von Ehrfurcht gegen Gott auf; vergl. Lehrb. der Moral. Th. 2. S. 71.

der, welcher euch berufen hat, heilig ist, so sollt auch ihr in eurem ganzen Wandel heilig sein; denn es steht geschrieben: Ihr sollt heilig sein, weil ich heilig bin. Und wenn ihr den als Vater anrufet, welcher ohne Ansehen der Person richtet nach eines Jeden Werken, so wandelt in Furcht zur Zeit eurer Pilgerschaft.« Vergl. Röm. 11, 19—22. 3, 18. 2, 17.

Die Ehrfurcht vor Gott muß bleibend sein, weil seine Heiligkeit unveränderlich ist, und die Schwäche unseres Willens so lange bestehen bleibt, als wir in sinnlicher Hülle hienieden wandeln. — Sie muß darauf dringen, daß jeder unserer Schritte in ihr geschehe, wenn es auch nicht Pflicht ist, ja nicht einmal gerathen heißen kann, dieser Ehrfurcht sich immer bewußt zu sein; daß also jeder Schritt bedachtsam geschehe und mit Rücksicht darauf, daß wir doch ja nirgend und nie Handlungen setzen, die Beleidigungen des heiligen Willens Gottes wären, der auch unsern Wandel geheiligt sehen will. — Die Ehrfurcht vor Gott muß die umfassendste und größte sein, weil kein Mensch und kein anderes Wesen solche Hochachtung verdienen kann und erhalten darf, als wir Gott immer schuldig sind, und unser Abstand von einem andern Wesen nie so groß sein kann, als unser Abstand von Gott groß ist.

§. 53.

Mittel zur Beförderung der Ehrfurcht.

Um die wahre Ehrfurcht vor Gott in sich heranzubringen, dienen: die öftere Anbetung Gottes, die Betrachtung seiner Heiligkeit und seines unendlichen Abscheues vor allem Bösen; die Betrachtung dessen, was Gott gethan hat, um die Menschen von der Sünde zu befreien und sie vor fernern Sünden zu bewahren, und was Christus, der

Mensch gewordene Sohn Gottes, gethan und gelitten hat, um die Menschen von der Sünde zu erlösen; die Aufmerksamkeit auf die Schwäche des menschlichen Willens, die vielen Reize zum Bösen, die vielen Gelegenheiten zur Sünde; der stete Hinblick auf Gott und Pflicht; die Sorge für ein zartes Gewissen und die Pflege desselben besonders durch öftern würdigen Empfang der hh. Sacramente der Buße und des Altars, dann auch durch öftere Gewissenserforschung und durch jedesmalige schnelle Rückkehr nach der Sünde zu Gott, um ihm seinen Fehler zu bekennen und Abbitte zu thun. Heilsam ist auch der Gedanke an die Größe des Verderbens, worein wir auf ewig uns stürzen, wenn wir Gottes Willen und seine Ehrwürdigkeit aus den Augen setzen und sündigen.

§. 54.

Gegensätze der wahren Ehrfurcht, und ihre Quellen.

Der wahren Ehrfurcht vor Gott sind zuwider:

1) Abergläubische Furcht und Aengstlichkeit, in denen man Gott fürchtet, weil man dafür hält, er stehe über uns und wache als Despot und Tyrann über die Befolgung seines Willens, ohne daß sein Wille an sich verdiente befolgt zu werden; er strafe nach Willkühr, oder aus Straflust, oder um die Menschen sein Uebergewicht fühlen zu lassen, oder wegen solcher Dinge, die keine Verbindung mit Moralität haben; jene Furcht muß die Prädestinations- und Reprobationslehre des Calvin einjagen, wenn sie anders fest geglaubt wird.

2) Knechtische Furcht vor Gott, in der man nicht sowohl Furcht vor Gott, als sinnliche Furcht vor den Strafen hat, womit nach Lehre des Christenthums die Uebertretung des Willens Gottes verbunden ist;

diese Furcht geht zwar über in eine Furcht vor Gott, aber nur in eine sinnliche Furcht vor ihm als dem strengen Richter und Vergelter des Bösen, und ist nicht Furcht vor einer Verletzung der Heiligkeit Gottes als solcher.

Die abergläubische Furcht vor Gott hat immer eine irrige Erkenntniß Gottes zu Grunde, ist auch mit andern thörichten und abergläubischen Ansichten stets verbunden. Sie ist der wahren Ehrfurcht ganz zuwider, weil sie deren Grundlage im Gemüthe ganz verwischt, nämlich die Anbetung des heiligen Willens in Gott; ja sogar läugnet sie die Heiligkeit Gottes; denn wie könnte ich noch behaupten, Gott sei das heiligste Wesen, wenn ich die Ansicht von ihm hätte, daß er nach bloßer Willkühr handele? daß er zweck- und rücksichtslos Leiden und Drangsale verhänge? daß er gar seine Lust daran habe, die Menschen zu strafen, um so seine Macht zu zeigen? Einen Menschen, der so handelte, würde man wahrlich nicht nur nicht für heilig erachten können, sondern man müßte ihn ungerecht und höchst unmoralisch heißen; um so weniger würden wir dann jene Handlungsweise oder Maxime heilig finden können, wenn wir sie in einem sonst vollkommnen Wesen denken wollten. Zudem ist solche Furcht auch mit aller schuldigen Liebe gegen Gott, selbst schon mit allem Vertrauen zu Gott — wovon später die Rede sein wird — unvereinbar, muß dem Menschen endlich alle wahren Gefühle rauben, welche ihn zu Gott hinziehen und für Gott beleben sollen, muß ihn gleichgültig machen gegen Gutes und Böses, weil ja auch Tugend nicht sichert vor der Strafluft Gottes; ärger als der Fatalismus des Muhamedaners wirkt solche Furcht vor Gott. Die Geschichte des Calvinismus liefert Belege hierfür.

Auch die genannte knechtische Furcht ist offenbar der Ehrfurcht gegen Gott zuwider; sie ist eine sinnliche

Furcht, geht aus bloßer Sinnlichkeit hervor und entbehrt allen wahren Beweggrundes. Gegen diese bloß knechtische Furcht erklärt sich deßhalb die h. Schrift an vielen Stellen; so Röm. 8, 15: »Ihr habt nicht den Geist der Sklaverei abermal in Furcht erhalten, sondern erhalten den Geist der Aufnahme an Kindes Statt, in welchem wir rufen: Abba! Vater!« — 2 Tim. 1, 7: »Gott hat uns nicht den Geist der Furcht gegeben, sondern den der Kraft, der Liebe und der Nüchternheit.« — 1 Joh. 4, 18: »Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommne Liebe vertreibt die Furcht; denn die Furcht hat etwas Peinliches; wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe.«

Diese knechtische Furcht kann indessen noch Anlaß werden zu einer wahren religiösen Gemüthsverfassung, wie es die vorhin genannte abergläubische Furcht nicht kann; sie kann selbst heilsam wirken, vor bösem Handeln bewahren und der erste Schritt zur Sinnesänderung werden. Ja bei tief versunkenen Gemüthern, welche der höhern Gefühle der Anbetung u. s. w. nicht mehr fähig sind, kann die Fähigkeit für sie gemeiniglich nur durch die knechtische Furcht wieder geweckt werden; die vorschwebende Strafe weckt den Menschen aus seinem moralischen Todesschlafe, läßt ihn das Böse von seiner nächsten furchtbaren Seite erblicken und fliehen. »Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit.« Ps. 110, 10. Selbst dem Tugendhaften kann die sinnliche Furcht in Augenblicken großer Versuchung und Schwäche noch heilsam sein. — Steigt aber der Mensch von dieser Furcht nicht auf zu reinern und edlern Gefühlen und Gesinnungen gegen Gott, dann verschwindet sie auch allmählig, und weil die Darbringung des (material-) Guten aus bloßer Furcht allmählig lästig fällt und verhaßt wird: so werden zunächst die Gebote Gottes verhaßt, und dann Gott als deren Urheber selbst.

Anm. Wir werden später noch von einer edlern Furcht vor den von Gott angedrohten Strafen sprechen.

§. 55.

Demuth vor Gott.

Die Betrachtung der unendlichen Heiligkeit des göttlichen Willens weckt in uns den Gedanken an unsere eigene Beschränktheit, Schwäche und Unvollkommenheit im Wollen. Betrachten wir aber die unendliche Heiligkeit Gottes im Verhältnisse zu unserer Beschränktheit, Schwäche und Unvollkommenheit im Wollen des Guten, so wie wir dies denn zur Weckung und Erhaltung des pflichtmäßigen Wohlgefallens an Gott auch sollen: so wird dies den Willen stimmen, seinen geringen Werth und weiten Abstand von Gott anzuerkennen und sich stets demgemäß zu verhalten.

Diese Stimmung des Willens gegen Gott ergiebt sich nicht nur bei der zur Weckung und Erhaltung des pflichtmäßigen Wohlgefallens an Gott nöthigen Betrachtung der Heiligkeit Gottes im Verhältnisse zu unserer sittlichen Verfassung als eine wahre Stimmung gegen Gott; sie kommt auch nicht nur bei dieser Betrachtung sofort zu Stande, wenn anders die Sinnlichkeit, so wie das oberste Moralprinzip und die daraus schon hergeleiteten Vorschriften des Verhaltens dies erfordern, beherrscht wird; sie fließt auch nicht nur in diesem Falle aus dem wahren Wohlgefallen an Gott von selbst und ist auch nicht bloß zum wahren Wohlgefallen an Gott hinwiederum nothwendig, sondern sie ist auch ganz unentbehrlich zu unserer Verähnlichung mit Gott. Sie ist also gewiß Pflicht. Wird nun diese Stimmung des Willens, wie denn dies dem Sprachgebrauche ganz angemessen ist, Demuth vor Gott genannt, so ist auch die Demuth vor Gott dem Gesagten gemäß Pflicht und in gewisser Beziehung gerathen.

Unser Wille sollte zwar auch hinsichtlich der übrigen Vollkommenheiten Gottes so gestimmt sein; allein das ist er auch schon, wenn er im angegebenen Sinne demüthig ist.

Die h. Schrift sagt Luk. 17, 10: »Wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen war, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte; was wir schuldig waren zu thun, haben wir gethan.« Vergl. Jak. 4, 6—10. Philipp. 2, 5—8. — Aeußerungen der Demuth vor Gott finden wir Luk. 1, 46 u. ff. 1. Kor. 15, 9. 10. 2. Kor. 3, 5.

Die vorhin als Pflicht bezeichnete Demuth ist eine vernünftige; sie gründet sich auf eine vernünftige Betrachtung der höchsten Vollkommenheit Gottes im Verhältnisse zu unserer eigenen Unvollkommenheit; sie ist eine der Vernunft angemessene und von ihr geforderte. Eben so ist es klar, daß sie nicht bloße Gefühls-Sache, sondern eine Stimmung des Willens, und somit von Einfluß auf das Thun und Lassen sei, und daß sie beharrlich sein solle.

Die Demuth erregt auch an sich kein ganz unangenehmes Gefühl, wie die Selbstwegwerfung. Der Gedanke an den unendlichen Abstand von Gott führt zwar auch auf den Gedanken, daß wir unsern ursprünglichen Abstand von Gott durch die Sünde noch vergrößert haben, kurz auf den Gedanken von unserer Schuld; und dieser Gedanke erregt allerdings Gefühle des Schmerzes und der Unzufriedenheit mit uns selbst. Wie sehr aber auch das Unangenehme in das Gefühl der Demuth sich einmischen mag, so kann und soll es uns dennoch nicht zu Boden drücken; wir wissen, daß Gott noch immer bereit ist, uns durch Gnade zu stärken und uns zu einer Heiligkeit zu erheben, die der seinigen ähnlich ist. Das Unangenehme, welches in dem Gefühle der Demuth liegt, muß, statt uns niederzubeugen, vielmehr ein Antrieb für uns werden, uns aus unserm Zustande der Niedrigkeit zu erheben und uns immer mehr Gott anzunähern; — es liegt überdies nicht so

sehr in der Demuth selbst, sondern ist vielmehr nur ein sie begleitendes Moment.

Unser physischer, der Freiheit nicht unterliegender Abstand von Gott kann für uns kein drückendes Gefühl begründen, weil wir das, was wir ohne unser Zuthun sind, nur durch Gott und seine Güte sind, und darin also noch immer ein großes Geschenk der Liebe zu uns anerkennen und ehren müssen.

Der Gedanke an unsere Abhängigkeit von Gottes allmächtigem Willen kann die Demuth wohl am wenigsten zu einem drückenden Gefühle machen, weil diese eine Abhängigkeit ist, wobei wir nichts befürchten können, welche uns vielmehr nichts zu wünschen übrig läßt, als unsere Beharrlichkeit im Guten. Jene Abhängigkeit ist Abhängigkeit des höchst schwachen und unvollkommnen Wesens von dem heiligsten Wesen; sie kann uns dann um so weniger beugen, wenn wir die anderweitigen Vollkommenheiten dieses Wesens, insbesondere seine Zuneigung zu uns beherzigen wollen; diese Abhängigkeit muß dann erfreuen und trösten. Der verkehrte und verblendete Stolz mag das wohl drückend finden, von irgend etwas abhängig zu sein; die Demuth findet hier keinen Druck, nur Erleichterung; den Stolzen sollte auch diese Abhängigkeit nur beugen; damit er der sittlichen Erhebung fähig würde, damit er zur Anerkennung und dann zur Wegräumung seiner selbstverschuldeten Niedrigkeit gelangen könnte *).

---

*) Cannabich rechnet zu den Beweisen der Demuth das Kniebeugen vor Gott, bemerkt aber zugleich darüber, daß es dem Geiste des Christenthums nicht gemäß sei, und unter Christen nicht Statt finden sollte; denn es verrathe nicht einen kindlichen, sondern einen sklavischen Geist, und flöße Furchtsamkeit, Mißtrauen und Kleinmuth ein, welches sich mit dem freien, heitern und zutraulichen Sinne zu Gott nicht vertrage. Er gesteht zwar, daß auch Jesus auf den Knieen gelegen und ge-

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, so ist die Demuth eine schöne Tugend an sich, und ein sehr wichtiges Tugendmittel. Sie hält uns vor, was wir sind und was wir nicht sind und was wir sein sollen; sie erregt in uns ein unangenehmes Gefühl über unsere selbst verschuldete und durch unsere Nachlässigkeit fortbestehende Unvollkommenheit und Unwürdigkeit und dringt auf deren Beseitigung; den Guten bewahrt sie vor der falschen Sicherheit und spornt noch auf jeder Stufe der Tugend zum Streben nach höherer Vollkommenheit an. Sie fördert die Anbetung Gottes und die Ehrfurcht vor Gott und überhaupt alle pflichtmäßige Stimmung und Gesinnung gegen ihn, indem sie uns unser Verhältniß zu Gott in der wichtigsten Sache nicht vergessen läßt; — sie bricht die Eigenliebe sammt ihren bösen Auswüchsen; sie ist lernbegierig, verschmäht keine Anweisung, kein Mittel und keine Führung zum Guten.

§. 56.

Mittel zur Beförderung der Demuth.

Weil nach §. 55. die Demuth vor Gott nicht bloß Pflichterfüllung und Tugend an sich, sondern überdies ein so wirksames Tugendmittel ist: so sollten wir auch um so eifriger nach ihr streben und gern die Mittel anwenden, sie zu erlangen und zu behaupten. Solche Mittel sind: das häufige Andenken an Gottes unendliche Heiligkeit und seine übrigen Vollkommenheiten, an Alles, was er uns

---

betet habe, meint aber, was bei außerordentlichen Fällen einer heftigen Gemüthsbewegung zu geschehen pflege, dürfe nicht zur Regel gemacht werden. A. a. O. S. 77 u. ff. — Wir halten es für überflüssig, den Herrn Superintendenten in dieser Sache zu widerlegen.

ist, was er uns gegeben und an uns gethan hat, und was er noch fortwährend uns gibt und an uns thut; — ferner eine richtige Selbstkenntniß; tägliche Gewissenserforschung; Bittgebet vor jedem Unternehmen und Dankgebet oder Abbitte nach demselben; der öftere Aufblick zu Gott während desselben, und die Gewohnheit, alles Gute Gott, und das Böse und Unvollkommne uns selbst beizumessen; jedes wahre Gebet, vorzüglich das Gebet des Herrn; der Gebrauch der hh. Sacramente, vorzüglich des Sacramentes der Buße; scharfe Wachsamkeit auf sich selbst; zarte Gewissenhaftigkeit; Abscheu auch gegen die läßlichen Sünden; die Benutzung der physischen und moralischen Uebel, in die wir gerathen, und des Gefühles der Unaufgelegtheit zur Frömmigkeit und Tugend, oder der geistigen Trockenheit und Dürre zur Uebung in der Demuth; ein öfteres Verbergen des Guten an uns und selbst unserer Demuth; Mißtrauen gegen Lob, das uns gespendet wird; Uebung im Ertragen ungerechten Tadels; die Erwägung, daß Gott dem Demüthigen seine Gnade gibt und ihn erhöhet, aber auch alle Falten unsers Herzens durchdringt; die Betrachtung der Erniedrigung und Schmach, die sich der Sohn Gottes gefallen ließ, um uns aus der Sünde und ihren Banden zu erlösen.

§. 57.

Gegensätze der Demuth.

Der schönen Tugend der Demuth vor Gott stehen entgegen:

1) Der Tugendstolz. Er ist eine Ueberschätzung der eigenen sittlichen Vollkommenheit und seiner Verdienste und ein darauf gegründetes Erheben und Geltendmachen seiner selbst; er führt zum Uebermuthe, der sich und nicht Gott allein die Quelle seiner Erhabenheit nennt, und sodann zur Vermessenheit; insbesondere zum vermessenen

Vertrauen auf Gottes Güte, als welche ihm vorzüglich ihre Gaben zuwenden müsse. Der Pharisäer im Tempel ist ein treues Abbild des Tugendstolzes und ihm gegenüber der Zöllner ein treffendes Bild der christlichen Demuth.

Zum Tugendstolze führt am leichtesten Werkheiligkeit und jede Art des Pharisäismus hinüber, weil sie mehr schmeicheln, mehr in die Augen fallen, eher als Tugenden anerkannt werden und selbst leichter sind, als Pflichterfüllung aus reinen Beweggründen. Der Heiland züchtigte oft und nachdrücklich den Tugendstolz der Pharisäer, und der Apostel Paulus tritt häufig dem jüdischen Werkheiligkeitsstolze entgegen. Vergl. Luk. 18, 10—14. Matth. 23, 29—32; 9, 10—13. Joh. 9, 31. 34. 39—41; 8, 7. 41. 44. Röm. 9, 16. 11, 5. 6. Gal. 5, 4—6. Ferner vergl. Jak. 1, 13—18. 26; 2, 14—26. Röm. 11, 17—36; 12, 3.

2) Die falsche Demuth vor Gott, das bloße Gefühl eigener Unvollkommenheit und Unwürdigkeit vor Gott, oder auch die bloße Anerkennung derselben ohne weitern Einfluß auf das Verhalten des Willens. Hieher ist auch die unverdiente oder übertriebene Selbstverachtung, die Selbstwegwerfung zu rechnen, welche darin besteht, daß der Mensch sogar das Gute, welches ihm Gottes Gnade verliehen, oder welches er sich mit den von Gott ihm verliehenen Kräften und Anlagen und unter dem göttlichen Gnadenbeistande erworben hat, nicht als solches gebührend anerkennen will, oder es gar verwirft. Sie enthält ein Mißkennen seiner selbst, ein Miskennen dessen, was selbst vor den Augen Gottes Werth hat und ein Verkennen der göttlichen Güte und Liebe, die sich so vielfach an und für uns thätig bewiesen. Ihr geht die der wahren Demuth eigene Vernünftigkeit ab; sie kann auch nicht dienen zur Verähnlichung des Menschen mit Gott; denn wer das Gottähnliche in sich nicht gebührend achtet, kann

sich auch nicht gehörig angetrieben fühlen, nach höherer Gottähnlichkeit zu streben. Sie führt uns zur knechtischen Furcht vor Gott, oder zur Verzweiflung, oder zur moralischen und religiösen Gleichgültigkeit, und so zur völligen Immoralität und Irreligiösität, oder zur bloßen Werk- und Scheinheiligkeit; im letzten Falle geht sie leicht wieder in Tugendstolz über. Sie ist oft nur die augenblickliche Wirkung eines vorübereilenden Affektes, oder nur ein äußerer Schein bei innerlichem Mangel an Demuth, ja bei innerlichem Stolze und Uebermuthe.

Anm. Bisher war nur Rede von der religiösen Demuth oder der Pflicht der Demuth vor Gott; es gibt auch eine moralische Demuth, eine Pflicht der Demuth gegen die Menschen, welche erst im zweiten Theile der Moral erörtert werden kann.

§. 58.

Gehorsam gegen Gott.

Haben wir das pflichtmäßige Wohlgefallen an Gottes heiligem Willen, herrscht die Ehrfurcht vor ihm als Besorgniß, ihm ja nicht durch unser Thun und Lassen zu mißfallen, und die Demuth in uns als Stimmung des Willens, unsere Unvollkommenheit und Unwürdigkeit vor Gott anzuerkennen und uns demgemäß zu betragen: dann wird gewiß unser Wille im höchsten Grade bereit sein, die Vorschriften des göttlichen Willens zu erfüllen. Außerdem ist diese Bereitwilligkeit zur Befolgung der Vorschriften Gottes unbedingt nothwendig zu unserer Verähnlichung mit Gott, nicht nur, weil das, was uns Gott vorgeschrieben hat, wesentlich ist zu dieser Verähnlichung mit ihm, sondern auch, weil wir, um ihm ähnlich zu werden, eben das wollen müssen, was er will, daß wir wollen sollen. Somit ist diese Bereitwilligkeit zur Befolgung der Vorschriften Gottes in demselben Sinne Pflicht und ge-

rathen, worin das oberste Prinzip verpflichtend und rathend, und das aus ihm hergeleitete Verhalten gegen Gott Pflicht und gerathen ist; und da diese Bereitwilligkeit nach dem Sprachgebrauche mit Recht Gehorsam gegen Gott genannt wird, so ist hiermit die Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen Gott abgeleitet *).

Die h. Schrift fordert uns sehr oft zur wirklichen Befolgung des Willens Gottes und seiner Vorschriften auf, und da sie überhaupt mehr auf die innere gute Gemüthsstimmung und Gesinnung dringt, als auf die bloß äußerliche Handlung, so müssen wir voraussetzen, daß sie bei jenen Aufforderungen wenigstens einschließlich auch die Stimmung, die Aufgelegtheit oder das Bereitsein des Willens zur Befolgung des Willens Gottes und seiner Vorschriften verlange. Eben so wenig unterscheidet die h. Schrift ausdrücklich, wenn sie sich des Ausdrucks Gehorsam bedient, die doppelte Bedeutung dieses Wortes. — Ueber den Gehorsam spricht die h. Schrift bei 1. Matth. 7, 21: »Nicht Jeder, welcher zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters thut, der im Himmel ist.« — Vergl. das. 24 — 7. Bei Jak. 1, 22 heißt es: »Seid Befolger der Lehre und nicht bloß Hörer derselben, indem ihr euch selbst täuschet.« Vergl. 2. Thessal. 1, 8. Heb. 12, 9. 1. Joh. 2, 17. 3, 24. Röm. 12, 12. Matth. 6, 10. 15, 3 — 9. Im A. T. sind hier nebst vielen andern Stellen zu bemerken: 1. Kön. 15, 22. Ekkles. 4, 17. 5. Mos. 8, 20. 11,

---

*) Man versteht wohl auch unter dem Gehorsame gegen Gott die wirkliche Befolgung der Vorschriften Gottes; allein diese ist die Erfüllung vieler Pflichten und in gewissem Sinne die Erfüllung aller Pflichten und Räthe, und macht so die ganze Religiosität und Moralität aus; da aber hier der Gehorsam als eine einzelne Pflicht gegen Gott neben andern vorkommt, so kann hier an diese Bedeutung des Wortes nicht gedacht werden.

27. 28. Jer. 7, 23. 24. 11, 4. 7. 26, 13. Mich. 6, 6 — 8. Das N. T. stellt viele Muster des Gehorsams gegen Gott zur Nachahmung auf, namentlich in Christo und den Aposteln; vergl. Joh. 4, 34. Philipp. 2, 8. Apostelg. 20, 23.

Eine gänzlich unbedingte Pflicht des Gehorsams gegen Gott kann es nicht geben; sie setzt als Bedingung die Erkenntniß der höhern Vollkommenheit des göttlichen Willens voraus, und diese Bedingung ist sogar moralisch nothwendig, wie dies ohne weitere Auseinandersetzung einleuchtet. Der Gehorsam hinsichtlich der Befolgung einzelner bestimmter Vorschriften setzt außerdem noch die Erkenntniß dieser bestimmten Vorschriften voraus, wie das eben so unmittelbar einleuchtet. Zur Erkenntniß des Willens Gottes wird daher auch in der h. Schrift vielfach ermuntert. Ephes. 5, 17: »Darum seid nicht unverständig, sondern beherziget, was des Herrn Wille ist.« Röm. 12, 2: »Stellet euch dieser Welt nicht gleich, sondern seid umgewandelt durch Erneuerung eures Sinnes, so daß ihr prüfet, was Gottes Wille, was gut, wohlgefällig und vollkommen sei.« — Vergl. Col. 1, 9. 10.

Die Pflicht des Gehorsams gegen Gott erstreckt sich über alles, was Gott in seiner übernatürlichen Offenbarung von uns fordert; dann aber auch über das, was er durch unsere eigene Vernunft von uns fordert, es mag uns nun angenehm oder unangenehm sein, leicht oder schwer vorkommen, es mag Gemüthsstimmung oder Gesinnung oder Handlung der Gegenstand sein. Gemüthsstimmungen und Gesinnungen hangen zwar, wie schon früher bemerkt wurde, nicht von unserer Willkühr ab; aber da die göttlichen Vorschriften, wie der Wille Gottes, heilig sind, so können sie auch nicht Gemüthsstimmungen oder Gesinnungen von uns fordern, welche uns unmöglich sind, und wir können daher stets die Bedingungen erfüllen, unter denen sie zu Stande kommen, und das ist es eben, wozu, gemäß

der Pflicht des Gehorsames in dieser Beziehung, der Wille bereit sein soll. Die Pflicht des Gehorsams erstreckt sich eben so wohl auf die uns minder wichtig, als auf die uns wichtiger scheinenden Vorschriften Gottes, abgesehen davon, daß wir hierin so oft falsch urtheilen, und sowohl auf die, deren Angemessenheit und letzten Grund wir nicht erkennen, als auf die, von welchen wir diese durchschauen können. Auch kann uns weder Glück, noch Unglück, weder Freude, noch Leid zu irgend einer Zeit oder an irgend einem Orte von dieser Pflicht lossagen. — Gegen die willkührliche und beliebige Auswahl bei der Befolgung der Vorschriften Gottes sprechen Matth. 23, 23. 24. 5, 19; Jak. 2, 10. In der letzten Stelle heißt es: »Wer das ganze Gesetz erfüllet, aber gegen eins (seiner Gebote) sich vergeht, der hat an allen sich vergangen.« (Cannabich meint, der Apostel habe sich in dieser Stelle wohl zu stark ausgedrückt! A. a. O. S. 81.).

Gemäß der Herleitung der Pflicht des Gehorsams muß er aus dem Wohlgefallen an Gottes heiligem Willen (Anbethung), der Besorgniß ihm ja nicht zu mißfallen (Ehrfurcht), aus dem Gefühle der eigenen Schwäche und Unvollkommenheit (Demuth), und dem Streben nach wahrer Vollkommenheit, der Gottähnlichkeit hervorgehen; und wenn er wirklich aus dieser Gemüthsverfassung hervorgeht, so ist er genau genommen auch ein Gehorsam aus Liebe, und verdient das schöne Prädikat der Kindlichkeit eher, als wenn er nur aus Dankbarkeit entspringt.

Endlich muß der Gehorsam gegen Gott der angelegentlichste und dringendste sein; denn der Beweggrund zu ihm ist der erhabenste und dringendste und überwiegt bei weitem allen andern denkbaren Verpflichtungsgrund zum Gehorsame. Vergl. Apostelg. 4, 19. *).

*) Durch die Erkenntniß der Pflicht des Gehorsams und der Eigenschaften des schuldigen Gehorsams erscheinen uns nun die

§. 59.

Mittel zur Beförderung des Gehorsams.

Als Mittel, den Menschen zum Gehorsam gegen Gott anzufeuern, dienen außer der Erweckung und Pflege der Gemüthsstimmungen gegen Gott, woraus der Gehorsam gegen Gott fließt, die Betrachtung, daß nicht nur das größte zeitliche Wohl, die innere Ruhe und Zufriedenheit des Lebens von der Befolgung des göttlichen Willens abhange, sondern auch die Erreichung unserer endlichen Bestimmung, weil Gott nur Solches gebieten kann und gebietet, durch dessen Erfüllung wir heiliger werden; die Erwägung der Nachtheile, die wir uns schon bisher durch Ungehorsam gegen Gott zugezogen und die wir noch in Zukunft davon zu befürchten haben; — die Wachsamkeit über unsere sinnlichen Neigungen und deren Regungen, und die Beherrschung derselben durch die Vernunft; — die Ueberzeugung und die Belebung der Ueberzeugung, daß Gott uns nur aus Liebe zu uns zu unserm größten Heile Vorschriften gibt, daß die Bürde leicht sei, welche Gottes Wille im Christenthume auferlegt, zumal, weil er sie durch seine Gnade erleichtert; vergl. 1. Joh. 5, 3. Matth. 11, 30; — der Hinblick auf das Beispiel Jesu als das Mu-

---

positiven Vorschriften des Christenthums in einem weit erhabenern Lichte, als sie sonst erscheinen könnten; sie sind heilige Vorschriften, denen nachzuleben wir so lange verpflichtet sind, als uns Vollkommenheit und Heiligkeit von der Vernunft zum nothwendigen Zwecke gesetzt werden. Darum aber werden die positiven Vorschriften des Christenthums von nun an in der Moraltheologie doch noch nicht die eigentliche Erkenntnißquelle derselben; vielmehr bleibt diese die Betrachtung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zu uns gemäß der theoretischen Lehre Christi, aus den Gründen, die in dieser Sache früher zur Sprache gekommen sind. Vergl. §. 11.

ster des vollkommensten Gehorsams, der gehorsam war bis zum Tode, bis zum Tode des Kreuzes; Philipp. 2, 8; — so auch der Hinblick auf das Beispiel des h. Paulus und der übrigen Apostel.

§. 60.

Verletzungen der Pflicht des Gehorsams und ihre Quellen.

Dem wahren Gehorsam gegen Gott steht entgegen und es ist daher pflichtwidrig:

1) Der blinde Gehorsam. Blind nennen wir den Gehorsam, wenn der Gehorchende sich nicht vorher überzeugt hat, weder aus der Vernunft, noch aus der Offenbarung, daß er überhaupt Gott zu gehorchen habe, oder auch, daß dies oder jenes wirklicher Wille Gottes sei; — oder wenn er gar glaubt, den Grund des Gehorsams nicht einmal aufsuchen zu dürfen. Dagegen nennen wir den Gehorsam desjenigen noch nicht blind, welcher eine Vorschrift Gottes befolgt oder zu befolgen geneigt ist, ohne daß er die Gründe einsieht, aus welchen Gott sie gegeben hat. Uebrigens wird aber auch dieser Gehorsam von Manchen tadelnd, von Andern billigend blind genannt.

Der blinde Gehorsam kann nicht einmal wahrhaft Gehorsam gegen Gott heißen, weil es bei jener Blindheit des Gehorsams höchst ungewiß bleibt, ob man Gott diene, und nicht vielmehr sich selbst und der Welt. Ja sogar, wenn man bedenkt, daß Gott uns durch Vernunft und Offenbarung gebietet, all unser Thun und Lassen nach unserer beßtmöglichen Erkenntniß und nach den darauf fußenden Forderungen einzurichten, so ist der blinde Gehorsam sogar Ungehorsam gegen Gott. Vergl. Ephes. 5, 17. Röm. 12, 2. Col. 1, 9. — Und warum hätte uns auch Gott durch Vernunft und Offenbarung seinen Willen kund ge-

geben, wenn wir ihn nicht erforschen sollen und wollen? — Der blinde Gehorsam öffnet aller Schwärmerei Thür und Thor, verleitet zu den gröbsten Mißgriffen, zur Uebung des Lasters statt der Tugend, schwindet aber auch wohl ganz, wenn er auf Hindernisse stößt.

Man sagt nicht selten, der blinde Gehorsam sei der vollkommenste; allein dann versteht man etwas ganz Anderes darunter, als was wir vorhin angegeben haben, etwa: einen auf eine Autoritär gegründeten, vernünftigen, demüthigen, nicht durch bloße Vernünftelei verdreheten oder verzögerten Gehorsam; oder man ist im Irrthume. Man sollte aber auch nie, und aus guten Gründen am wenigsten in der Moral, einer guten Sache einen verdächtigen Namen beilegen.

2) Der sklavische Gehorsam. Er hat nur eine sklavische Furcht vor Gott zu Grunde und deßhalb gilt von ihm, was oben §. 45. bereits von dieser Furcht gesagt wurde. Dieser Gehorsam besorgt nur die faktische Leistung dessen, was materialiter nach Gottes Willen geschehen soll, abgesehen von dem Beweggrunde und den geforderten Gesinnungen. Deßhalb ist er auch wieder nicht eigentlicher und wirklicher Gehorsam, sondern nur Schein-Gehorsam. — Die übrigen Arten des Schein-Gehorsams übergehen wir, weil sie schon hinlänglich angedeutet sind durch die Angabe der Eigenschaften des wahren Gehorsams.

3) Ungehorsam, der vom leichtsinnigen und eigenwilligen Ungehorsam aufsteigt bis zur Halsstärrigkeit und Verhärtung des Herzens gegen Gottes Gebot. Dies ist das Laster, dessen die Bibel so häufig das israelitische Volk bezüchtigt. — Wenn man die Sünde schlechthin als Uebertretung des göttlichen Gebotes ansieht, und unter dem Gehorsam gegen Gott die wirkliche Befolgung seiner Vorschriften versteht; so kann man auch von jeder Sünde sagen, daß sie eine Verletzung der Pflicht des Gehorsams

gegen Gott sei; aber bei dem Gehorsam, der Geneigtheit oder Bereitwilligkeit des Menschen, die göttlichen Vorschriften zu befolgen, kann der Mensch doch aus Uebereilung, aus Schwachheit fehlen. Der Geist ist zwar willig; aber das Fleisch ist schwach; Mark. 14, 38. vergl. Röm. 7, 14—25.

Die Quellen der Verletzung der Pflicht des Gehorsams sind meistens falsche Erkenntniß Gottes, woraus auch die sklavische Furcht erwächst; Schwärmerei, Aberglaube, Unglaube; Verzweiflung an seinem Heile und darauf beruhende Abneigung gegen Gott, welche bis zum Hasse steigen kann; Mangel der Kenntniß und Werthschätzung, rücksichtlich Mangel der richtigen Erkenntniß und Werthschätzung der Vorschriften Gottes; Mangel an Eifer für die Erreichung unserer endlichen Bestimmung; starke sinnliche Neigungen, Begierden und Gewohnheiten, Anhänglichkeit an zeitliche Güter und Genüsse; sittliche Schwäche, Leichtsinn, Aergernisse, böse Beispiele, Verführung u. dergl.

§. 61.

Dankbarkeit gegen Gott.

Gott, der Allheilige, wollte auch das Dasein noch anderer, ihm ähnlicher, möglichst vollkommner, heiliger Wesen; darum schuf er die Engel, und neben ihnen den Menschen aus Nichts nach seinem Ebenbilde, verlieh ihm unter allen irdischen Geschöpfen, welche er ebenfalls für den Menschen geschaffen hatte, die erhabensten Kräfte, setzte diese in das der Heiligkeit angemessenste Verhältniß zu einander, half ihm diese noch ausbilden und wollte, daß der Mensch, da die Heiligkeit als höchste Vollkommenheit des Willens nur Sache des freien Willens sein kann, sich dieselbe in der Befolgung seines (des göttlichen) allheiligen Willens erringen sollte. Als aber der Mensch seine hohe

Bestimmung und Gott selbst hintangesetzt, seine Kräfte zur Unheiligkeit mißbraucht hatte, erbarmte sich Gott seiner dennoch wieder, sorgte für seine Erhaltung, befriedigte fortwährend seine geistigen und leiblichen Bedürfnisse, befähigte den Menschen von Neuem zur Heiligkeit durch die Menschwerdung, die Lehre, das Beispiel, den Erlösungstod und durch die bis ans Ende der Zeiten in der katholischen Kirche bestehenden Heilsanstalten seines eingebornen Sohnes, der auch fortwährend als Mittler und Fürsprecher beim himmlischen Vater und durch den uns zngesandten h. Geist unsere Heiligung befördert, und der selbst die himmlischen Geister zu Werkzeugen unserer Heiligung gemacht hat. Und alles das, was Gott, der Allheilige gethan hat und noch thut, um uns zur Heiligkeit als der höchsten Vollkommenheit zu verhelfen, und was er in alle Ewigkeit thun wird in Ertheilung einer dieser Heiligkeit entsprechenden unbegreiflichen ewigen Seligkeit, ist frei von aller Selbstsucht und hat einzig und allein unser größtes Wohl zum Zwecke.

Wenn wir dies alles, so wie es unsere Pflicht ist, erwägen, dann wird von selbst in uns das größte Wohlgefallen an Gott als unserm heiligen und gütigen Wohlthäter rege, oder das früher schon als Pflicht erkannte Wohlgefallen an Gott gestaltet sich bei dieser pflichtmäßigen Betrachtung Gottes zu einem Wohlgefallen an ihm, als unserm heiligen und gütigen Wohlthäter, und der Wille ist sofort, wenn die Sinnlichkeit, so wie es das oberste Prinzip und die schon daraus hergeleiteten Pflichten fordern, beherrscht wird, geneigt, Gott als den höchsten Wohlthäter des Menschen anzuerkennen und sich möglichst der Wohlthaten Gottes würdig zu machen. Diese Stimmung des Willens ist schon zur pflichtmäßigen Demuth vor Gott erforderlich, und sie ist für den Menschen nicht nur ein sehr triftiger und nothwendiger Beweggrund zu seiner Ver-

ähnlichung mit Gott, sondern es ist auch keine Verähnlichung des Menschen mit Gott möglich ohne die Anerkennung von dessen heiliger Güte gegen uns und das damit verbundene Streben, sich dieser würdig zu machen. Heißt nun jenes Wohlgefallen an Gott und die damit verbundene Stimmung des Willens Dankbarkeit gegen Gott, so ist diese denn auch unläugbar Pflicht; daß aber dieses Wort jene Gemüthsverfassung bezeichnet, ist aus dem Sprachgebrauche zu bekannt, als daß wir es nachzuweisen hätten.

Daher muntert uns die heil. Schrift an unzählig vielen Stellen zur Dankbarkeit gegen Gott auf, indem sie uns die Wohlthaten Gottes ins Gedächtniß zurückruft; so z. B. Jak. 1, 17. 18; Apostelg. 14, 14 — 16; 17, 24 — 28; indem sie uns ferner aufmerksam darauf macht, daß die Wohlthaten, welche wir von Gott erhalten, aus einer reinen uneigennützigen Liebe Gottes gegen uns fließen. Röm. 11, 35. Vergl. das. 5, 6. 10. Die h. Schrift fordert ausdrücklich zur Dankbarkeit gegen Gott auf Ephes. 5, 20: »Danket stets für Alles im Namen unsers Herrn Jesu Christi Gott und dem Vater.« 1. Thess. 5, 18: »Danket für Alles, denn das ist der Wille Gottes in Jesu Christo für euch alle.« Vergl. 1. Pet. 1, 13 — 16; ferner Col. 1, 9 — 14; 2, 7; 3, 15 — 17; 4, 1; Philipp. 4, 6; 1 Tim. 4, 3; Röm. 14, 6. Christus selbst ist uns ein Muster der Dankbarkeit gegen Gott; er sprach auch öfter seine dankbare Herzensstimmung aus; vergl. Matth. 15, 36; Mark. 8, 6; Joh. 11, 41; Luk. 22, 19; ebenfalls die Apostel und Andere. Vergl. Röm. 1, 8. 6, 17; — 1. Cor. 1, 4; Apostelg. 27, 35.

Die Pflicht der Dankbarkeit beruhet dem Gesagten gemäß auf der Betrachtung der heiligen Güte Gottes, die sich in ihrer Unendlichkeit zu unserm Wohle thätig erweiset; darum muß die Dankbarkeit gegen Gott die innigste und größte Dankbarkeit sein; denn Gott ist nicht nur nach

der Größe und Zahl der Wohlthaten unser größter Wohlthäter, sondern alle andern Wohlthäter sind nur die Werkzeuge jenes einzigen Wohlthäters; und überdies ist Gottes Güte und Wohlthun aus Allheiligkeit geflossen, wie sie auch unsere Heiligkeit und größte Vollkommenheit zum Zwecke hat. — Weil die heilige Güte Gottes in allen Wohlthaten und in jeder einzelnen gleichmäßig thätig ist, so sind wir auch in Beziehung auf alle zur Dankbarkeit gegen ihn verpflichtet, und zwar eben so wohl in Beziehung auf die eine als auf die andere. Wer daher für eine geringer scheinende Wohlthat Gott weniger dankbar sein zu müssen glaubt, als für die größer scheinende, hat noch nicht die wahre Dankbarkeit. Den Gott schuldigen Dank nach der Größe der Wohlthaten ermessen zu wollen, ist um so weniger zulässig, als unser Urtheil darüber gar zu leicht ein irriges ist. Wie leicht geschieht es nicht, daß wir dasjenige als die größte Wohlthat von Gott erwarten, was im Grunde gar keine Wohlthat für uns ist, sondern vielmehr das grade Gegentheil? daß wir dasjenige später selbst als übergroße Wohlthat anerkennen, was wir anfangs für eine geringere oder für gar keine Wohlthat hielten? Physische Uebel, Krankheit, Geldverlust, Ehrenkränkung, Tod der geliebten erachten wir sinnliche Wesen gar leicht als bloß traurige Fügungen der Gottheit oder als Ergebnisse des Zufalls, während wir sie bald nachher schon als heilsame Warnungen und Strafen für uns, als Anregung zur Buße und Besserung, als Bewahrungsmittel vor maralischen Uebeln u. s. w., und so als Wohlthaten Gottes verehren lernen.

Und nicht bloß für die uns selbst erwiesenen Wohlthaten sollen wir Gott danken, sondern auch für alle Wohlthaten, die er unsern Mitmenschen erweiset. Die Wohlthaten, welche Gott unsern Mitmenschen erweiset, fließen aus derselben heiligen Güte, woraus die uns erwie-

senen stammen, und sind in gewissem Betrachte auch Wohlthaten für uns, und wir werden sie um so mehr dafürhalten, jemehr wir die rechte Gemüthsstimmung gegen unsere Mitmenschen hegen. Deßhalb dankt auch Paulus uns zum Muster in den oben angeführten Stellen Gott für alle die, zu welchen er daselbst spricht.

Obgleich nun die Dankbarkeit gegen Gott, auf seiner heiligen Güte gegen Alle fußend, allgemein sein soll, so ist doch damit nicht gesagt, daß wir nicht besondere, uns auffallende Fügungen der Güte Gottes, oder die Güte Gottes selbst, die sich in ihnen offenbart, zum besondern Gegenstande der Dankbarkeit erheben dürfen und sollen; nur soll man die Dankbarkeit nicht darauf beschränken, und sie namentlich nicht auf diejenigen Wohlthaten beschränken, welche der Sinnlichkeit am meisten als solche erscheinen; denn diese stehen in Gottes Augen und nach seinem Willen in unserer Schätzung für sich betrachtet allem Andern nach.

Die Dankbarkeit gegen Gott muß beständig sein, weil der Verpflichtungsgrund zu ihr allzeit für uns fortbesteht und weil wir jeden Augenblick neue Wohlthaten von Gott empfangen.

Sie muß wohl auch thätig sein, weil zu ihr das Streben gehört, sich der Wohlthaten Gottes möglichst würdig zu machen. Diese Thätigkeit muß sich aber vorzüglich in dem guten Gebrauche der Wohlthaten Gottes beweisen, ohne welchen weder eine innige Anerkennung der heiligen Güte Gottes, noch ein Streben, sich der Wohlthaten würdig zu machen, vorauszusetzen ist.

§. 63.

Mittel zur Beförderung der Dankbarkeit gegen Gott.

Damit nun die Dankbarkeit die innigste und größte,

damit sie eine allgemeine, bleibende und thätige werde, dazu ist nichts so sehr nothwendig, als eine öftere Danksagung oder ein öfteres Dankgebet.

Das Dankgebet ist der einzelne Akt des Wohlgefallens an Gott als unserm Wohlthäter, der Anerkennung, daß Gott, der Allheilige und Allgütige, unser höchster Wohlthäter ist, und der Akt der Erneuerung des Strebens, der Wohlthaten sich möglichst würdig zu machen. Demnach muß das Dankgebet zunächst ein geistiges und inneres sein; es darf nicht bloßer Ausdruck vorgeblichen innern Dankes sein, welcher als bloß äußere Handlung ohne Werth ist, seinen Werth vielmehr erst von Innen her bekommen muß. Allein das Gebet des Herzens wird auch irgendwie, sei es in Worten und Gebetsformeln oder Handlungen oder in unserer Stellung und dergl., oder in Mehrerm von diesen sich kund geben müssen. — Das Dankgebet knüpft sich gewöhnlich an einzelne Wohlthaten an, die uns als besonders schätzenswerth auffallen; jedoch soll es auch dabei zur allgemeinen Danksagung übergehen.

Die zur Erweckung der Dankbarkeit — namentlich im Dankgebete — dienlichsten Mittel sind zunächst: die Betrachtung der unendlichen Heiligkeit Gottes und seiner Güte gegen uns und alle lebende Wesen, wie sie sich in den unendlich vielen und großen Wohlthaten kund thut, die wir erhalten haben und in jedem Augenblicke noch fortwährend erhalten, deren Größe durch das Maaß unserer Unwürdigkeit nicht beschränkt wird, und deren Zahl unserm kurzsichtigen Blicke zu leicht sich entzieht; — der beständige gute Gebrauch der verliehenen Gaben; genaue Selbst- und Menschenkenntniß, namentlich in Beziehung auf die sittliche Unwürdigkeit und die Förderlichkeit und Nothwendigkeit der göttlichen Unterstützung zum Wirken unsers Heiles; die klare Erkenntniß des Elendes, worin wir ohne Gottes Güte uns befinden würden; das öftere

Andenken an die vielen Gefahren und Versuchungen zum Bösen, woraus seine Gnade uns errettete; — die Erwerbung einer wahren Ansicht von den Uebeln, die uns begegnen und für uns so oft heilsam wirken; — die Betrachtung der Abscheulichkeit des Undankes; die Erwägung unsers sittlichen Betragens, um zu ermessen, ob und wie sehr wir uns im Gebrauche, Mißbrauche und Nichtgebrauche der Wohlthaten Gottes undankbar bewiesen, und wie wenig wir selbst dabei auch nur an Gott gedacht haben. Eine vorzügliche Anregung zur Dankbarkeit gegen Gott ist für das gläubige Gemüth der Empfang der hh. Sakramente und die theilnehmende Gegenwart bei der Ausspendung derselben an Andere, und eine ganz ausgezeichnete der Empfang des h. Abendmals, als worin der katholische Christ seinen Heiland mit Gottheit und Menschheit, mit Leib und Seele, mit Fleisch und Blut empfängt, und die Theilnahme an dem h. Meßopfer, als dem unblutigen Versöhnungsopfer Jesu Christi und dem Gott wohlgefälligsten Dankopfer.

§. 64.

Verletzungen der Pflicht der Dankbarkeit.

Durch die Herleitung der Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott und durch die Angabe ihrer Eigenschaften sind die verschiedenen Arten der falschen und der Schein-Dankbarkeit schon kenntlich genug hervorgehoben. Außer diesen stehen mit der wahren Dankbarkeit gegen Gott im Widerspruche alle Arten der Undankbarkeit, als:

1) Das Nichtanerkennen der freien Güte Gottes;

2) Das Vergessen derselben und das Nicht-Beachten und Nicht-Betrachten derselben;

3) Unzufriedenheit mit den erhaltenen Gaben;

4) Das Klagen über Gottes Anordnungen und das Murren gegen ihn, besonders in Leiden und Widerwärtigkeiten.

Jede Undankbarkeit gegen Gott ist an sich unserer schuldigen Gemüthsstimmung gegen Gott zuwider und somit an sich sündhaft; sie ist auch der Erfüllung aller andern Pflichten gegen Gott eben so zuwider und nachtheilig, als die Dankbarkeit gegen ihn angemessen und vortheilhaft ist. Undankbarkeit entsteht vorzüglich aus Rohheit des Gemüthes, aus Verwilderung; aus Ungeduld in Leiden; aus Quellen, welche schon aller Pflichterfüllung auch gegen die Menschen ungünstig sind; — ferner aus Leichtsinn, Unachtsamkeit, Weltsinn, Stolz, Eigendünkel, zu hoher wie zu niedriger Schätzung der äußern Güter, aus Neid, ungezügeltem Streben nach Unabhängigkeit, u. s. w.

Die h. Schrift rügt das Laster der Undankbarkeit an vielen Stellen in starken Ausdrücken; z. B. Luk. 17, 17. 18. — 1 Cor. 4, 7. — 2 Tim. 3, 2. 5 Mos. 6, 13; 8, 11 — 17; 32, 6. 7. 1 Kön. 10, 18. 19. Is. 1, 2 — 4. Jer. 5, 23 — 25. Und wenn schon in den Augen der Welt die Undankbarkeit gegen Menschen, deren Güte oft halb selbstsüchtig und Schwäche ist, zu den häßlichsten Lastern gehört, um wie viel mehr wird nicht die Undankbarkeit gegen Gottes lautere, heilige und unendliche Güte verwerflich und abscheulich sein im Auge des wahren Christen und in den Augen unseres Gottes?

§. 65.

Liebe zu Gott.

Die Betrachtung, daß Gottes heilige Güte gegen uns aus purem Wohlgefallen an uns, als Wesen, die er zur Heiligkeit und Glückseligkeit bestimmt und befähigt hat, sich

zu unserer Heiligung zu uns herabläßt und uns stets gern nahe ist, um uns schon hier in Heiligkeit und jenseits des Grabes in Heiligkeit und unbegreiflicher Seligkeit für alle Ewigkeit mit sich zu verbinden, erregt auch in uns nicht bloß ein großes Wohlgefallen an Gott und Dankbarkeit gegen ihn, sondern auch ein Streben nach immerwährender Vereinigung mit ihm, wenigstens dann, wenn wir uns nicht durch die Sinnlichkeit und deren Reize beherrschen lassen, was das oberste Prinzip aber auch verbietet. Dieses Wohlgefallen an Gottes heiliger Güte gegen uns ist eine wesentliche Seite des wahren Wohlgefallens an ihm, und das daraus fließende Streben des Willens nach Vereinigung mit Gott ist unter dem Streben nach Aehnlichkeit mit Gott begriffen, weil wir, um ihm ähnlich zu werden, streben müssen, mit ihm vereinigt zu sein, wie er selbst dies will. Somit ist denn auch dies aus Wohlgefallen an Gottes heiliger Güte gegen uns hervorgehende Streben nach immerwährender Vereinigung mit Gott Pflicht, abgesehen davon, daß es der stärkste Antrieb zu mehrerer Verähnlichung mit Gott ist; und da dies Streben nach dem Sprachgebrauche mit Recht Liebe genannt wird, so ist die Liebe gegen Gott Pflicht *).

---

*) Unter Liebe zu einem Gegenstande versteht man nach dem Sprachgebrauche ein aus Wohlgefallen an demselben hervorgehendes Streben, in den Besitz oder Genuß desselben zu kommen oder sich darin zu erhalten, wenn der Gegenstand eine Sache ist, — oder sich mit ihm zu verbinden oder mit ihm verbunden zu bleiben, wenn er eine Person ist. Darauf deuten auch die Ausdrücke »lieb haben, gern haben, lieb halten;« und selbst das Aeußere des Liebenden drückt diese Gemüthsverfassung aus. Mit Gott ist aber nur eine geistige Verbindung durch Anschließung unsers Geistes an ihn und durch Uebereinstimmung unsers Geistes mit dem göttlichen möglich, und die engste Verbindung zwischen Gott und uns kann nur dadurch zu

Auch die h. Schrift fordert uns zur Liebe Gottes auf. So Matth. 22, 37. 38: »Du sollst den Herrn deinen Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele

---

Stande kommen, daß unser Geist dem göttlichen in Beziehung auf das Höchste und Wichtigste — die Heiligkeit — möglichst nahe gebracht wird. Die h. Schrift setzt auch selbst die Liebe Gottes zu uns darein, daß er uns geistig mit sich vereinigt oder vereinigen und unsere geistige Trennung von ihm aufheben will. Vergl. Röm. 5, 5. 8 — 11. 1 Joh. 4, 9 — 11. Ephes. 2, 4 — 7.

Man könnte gegen den aufgestellten Begriff von Liebe einwenden wollen, er passe weder auf die Feindes- noch auf die Selbst-Liebe, ja nicht einmal auf die christliche Nächstenliebe; man könne doch nach keiner Verbindung mit seinem Feinde streben, man brauche nicht nach Verbindung mit sich selbst zu streben, und dem Nächsten sei mit einem Streben nach Verbindung mit ihm nicht gedient. Allein man kann eben so wohl nach Verbindung mit seinem Feinde streben, als man Wohlgefallen an ihm haben kann; es handelt sich ja hier eben so wenig von sinnlicher Verbindung, als von einem sinnlichen Gefallen und als überhaupt von einer sinnlichen Liebe. Ich liebe meinen Feind wegen seiner Gottähnlichkeit; weil er ein Gegenstand der Liebe Gottes ist, weil er als Mensch oder noch vielmehr als Christ mit mir in Verbindung steht, und sobald sein besseres Selbst in ihm die Oberherrschaft hat, auch mit mir vereinigt sein will. Darum habe ich Wohlgefallen an ihm und möchte mit ihm verbunden bleiben oder doch gern verbunden werden, und deswegen vermeide und beseitige ich meinerseits nach Kräften, was dieser Verbindung im Wege steht und sorge möglichst für sein Wohl als das eines Gegenstandes meines Wohlgefallens und meines vernünftigen oder christlichen Begehrens.

Die Selbstliebe ist entweder eine sinnliche oder eine vernünftige. Bei ersterer hat der Mensch Wohlgefallen an seiner sinnlichen Natur und sucht sich deßhelb in Besitz alles dessen zu setzen, was zu ihr gehört, und wo möglich, diesen Besitz des Sinnlichen noch zu vermehren. Somit paßt auch hier noch der oben angegebene Begriff von Liebe, nämlich der von Liebe zu einer Sache; denn das Sinnliche an uns ist nicht Person, son-

und von deinem ganzen Gemüthe; dies ist das größte und vornehmste Gebot. Vergl. Mark. 12, 30. 1 Joh. 4, 19: »Lasset uns also Gott lieben; denn Gott hat uns zuerst geliebt.« Vergl. 1 Kor. 13, 1 — 14, 1. Deuter. 10, 12.

---

dern Sache. Bei der vernünftigen Selbstliebe hat der Mensch Wohlgefallen an seiner höhern geistigen Natur, an seiner Menschenwürde oder an seiner Gottähnlichkeit und sucht darum alles Andere in sich mit ihr in Verbindung oder Uebereinstimmung zu setzen oder darin zu erhalten; und denkt man sich die höhere Natur, die Menschenwürde und Gottähnlichkeit als Beschaffenheit des Menschen, als etwas, das der Mensch *besitzt*, so ist die vernünftige Selbstliebe ein Wohlgefallen hieran, und ein Streben, sich im Besitze desselben zu erhalten oder noch mehr davon zu besitzen. Somit paßt auch hierauf der aufgestellte Begriff. — Verstehen wir unter der Nächstenliebe, die doch eine vernünftige sein soll, das Wohlgefallen am Nächsten und das Streben, mit ihm verbunden zu sein, aus denselben Gründen, woraus wir auch so gegen unsern Feind gestimmt sein sollen: so ist dem Nächsten in so fern hiermit gedient, daß der, welcher diese Liebe gegen ihn hegt und in wie fern er sie gegen ihn hegt, gewiß nichts unternehmen wird, wodurch das Ebenbild Gottes in ihm getrübt oder zerstört wird, sondern daß er vielmehr darauf bedacht sein wird, das Ebenbild Gottes als den Gegenstand seines Gefallens und vernünftigen Strebens zu erhalten und zu befördern. Mehr als dies kann man aber von der Nächstenliebe nicht fordern. Sie ist die Triebfeder der Wohlthätigkeit, das Wohlthun geht aus ihr hervor, man darf sie aber nicht mit dem Wohlthun verwechseln.

Stellt man unserm Begriffe von Liebe entgegen: Wenn die Liebe ein Streben nach Vereinigung sei, so müsse die Liebe zu Gott im Himmel aufhören, weil dort die Vereinigung mit Gott schon Statt habe; so übersieht man, daß die Annäherung der Heiligkeit eines endlichen Wesens zur Heiligkeit Gottes jenem auf jeder Stufe solcher Annäherung eine vollkommnere als wünschenswerth übrig läßt. — Wer auf den Gedanken verfällt, daß, wenn unter der Liebe zu Gott das, was wir angegeben haben, verstanden werde, hier wieder der ganze Inhalt des obersten Prinzips als eine daraus hergeleitete Pflicht vorkomme,

Man hat zuweilen geläugnet, daß es eine Pflicht, ein Wesen — hier Gott — zu lieben, geben könne; aber es ist klar, daß man dies entweder blindlings und ohne Grund behauptete, oder daß man dabei an etwas ganz Anderes dachte, als was darunter zu verstehen ist, oder daß man eine bloß positiv gebotene Liebe dachte ohne Rücksicht auf solche Eigenschaften des Wesens, welche von selbst zur Liebe stimmen und auf deren Grund hin die geforderte Liebe als vernünftig gefordert erscheinen muß. Wer aber deßhalb die Pflicht der Liebe läugnet, weil sie ein Geschenk Gottes sei, der muß konsequent alle Pflichten läugnen, weil die Uebung aller Pflichten nur durch Gnade möglich ist.

Die Liebe zu Gott ist von der Hochachtung, und insbesondere von dem höchsten Grade derselben, worin sie Anbetung ist, sehr wohl zu unterscheiden; — die innere

---

der irrt ebenfalls. Wir setzen die Liebe zu Gott in ein, aus Wohlgefallen an Gott hervorgehendes, Streben nach immerwährender Vereinigung oder Verbindung mit ihm; ist nun die Verbindung mit Gott, in so fern sie von uns erstrebt werden soll, nicht anders zu erreichen, als durch Verähnlichung unser mit Gott, so ist es wohl, da die Liebe zu Gott Pflicht ist, auch Pflicht, nach dieser Verähnlichung mit Gott zu streben; es ergibt sich aber hier nur das Streben nach Verähnlichung mit Gott als Pflicht, und zwar als Pflicht gegen Gott, oder als unerläßliches Erforderniß zur Erfüllung einer Pflicht gegen Gott. Somit wiederholt sich hier nicht das oberste Prinzip als eine aus ihm selbst hergeleitete Pflicht, sondern es erscheint nur ein Theil dessen, was es ganz allgemein fordert, als ein unerläßliches Mittel zur Erfüllung einer Pflicht gegen Gott, in so fern also auch als Pflicht gegen Gott. — Die Verähnlichung unser mit Gott braucht aber hier nicht besonders abgehandelt zu werden, weil, was hier darüber gesagt werden könnte, ohnehin bei der Abhandlung der übrigen Pflichten ausführlich vorkommt.

Vollkommenheit Gottes in der Heiligkeit seines Willens an sich zieht keine solche Hinneigung nach sich, in der wir gern geistig bei ihm verweilen; ja sogar würden die daraus hervorgehenden Gefühle, wenn nicht andere Seiten des Wesens uns anders stimmten, uns eher in Demuth von ihm fern halten, als uns gänzlich zu ihm hinziehen, so daß wir gern mit Petrus sprächen: »Herr gehe von mir! ich bin ein sündiger Mensch« (Luk. 5, 8), oder mit dem Hauptmanne: »Herr ich bin nicht würdig, daß du unter mein Dach eingehest« (Luk. 7, 6). Es ist dagegen der Charakter der Liebe, daß sie bei dem Gegenstande der Zuneigung gern verweilt, und ein solcher liegt nicht in der Hochachtung, auch nicht in der Ehrfurcht und dergl. Wir verweilen schon nicht gern in der Nähe von Menschen, die wir nur hochachten können. Auch das Gefühl des Dankes ist nicht der Art, daß es uns gern in der Nähe des Wohlthäters erhielte, wenn auch die Erstattung des Dankes nicht so demüthigend und unangenehm ist. Ist ein Mensch mein Wohlthäter und in hohem Grade achtungswerth, dann kann nur diejenige Eigenschaft in ihm mir ihn zum Gegenstande der Liebe machen, wodurch er mir kund gibt, wie er unerachtet meiner Armuth, Schwäche oder Hülfsbedürftigkeit doch mir gern nahe ist und mich selbst liebt; und so erweckt nur Liebe Gegenliebe; von der instinktartigen Liebe kann ja hier die Rede nicht sein.

Obwohl die Liebe zu Gott verschieden ist von den übrigen christlichen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott, so steht sie doch mit denselben in enger Verbindung, insbesondere macht sie uns zu denselben aufgelegt, sichert ihre Dauer, gibt ihnen Kraft und Leben und die von Seiten des Menschen mögliche Vollendung. Unverkennbar ist, was uns der Heiland lehrt: »Am Gebote der Liebe Gottes und dem der daraus hervorgehenden Liebe des Menschen hängt das ganze Gesetz und die Pro-

pheten.« Matth. 22, 40. Und was der Apostel Paulus zunächst von der Liebe des Nächsten sagt, gilt vorzüglich von der Liebe zu Gott: »Liebe ist des Gesetzes Erfüllung.« Röm. 13, 8—10. Vergl. 1 Tim. 1, 5.

Die Moralisten stimmen in der Aufstellung des Begriffes von der Liebe zu Gott nicht überein. Vergl. Schreiber a. a. O. S. 114. Amb. Jos. Stapf. Theol. mor. tom. 2. p. 80. Reyberger, Institt. ethicae christ. tom. 2. p. 66. Ammon, a. a. O. S. 129; Mutschelle, Moraltheologie, Th. 2. S. 114; Ståudlin, Neues Lehrb. der Moral, S. 395; Reinhard, System d. christl. Mor. Bd. 2. S. 33. — Auch in den Katechismen ist dieser Begriff sehr verschiedenartig und oft sehr unrichtig angegeben; bald wird die Liebe mit Freude, bald mit Achtung und Gehorsam, bald mit etwas Anderm verwechselt *). —

---

*) Man spricht auch von verschiedenen Arten der Liebe zu Gott; so von einer vernünftig-sinnlichen Liebe der Dankbarkeit gegen Gott, welche sich auf Gott bezieht als den Spender der physischen Wohlthaten; ferner von einer edlern Liebe der Dankbarkeit gegen Gott, als den Spender der moralischen Wohlthaten, und zuletzt von einer Liebe der edelsten Art, welche mit der zusammenfällt, wovon wir die Rede haben. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sollte man die beiden ersten Arten Dankbarkeit gegen Gott und die letzte allein Liebe zu Gott nennen. Vergl. Frint, Handbuch der Religionswiss. Th. 3. Bd. 1. S. 394 und folgg. — Die Unterscheidungen einer angebornen und erworbenen, einer universellen, speziellen und individuellen, einer genauen und ungenauen, einer zweifelnden und irrenden Liebe, einer im objektiven und einer andern im subjektiven Sinne, einer, die das A. T. und einer, die das N. T. verlangt, sind zum allerwenigsten unnütz. Vergl. Schreiber a. a. O. S. 114.

§. 66.

Die Liebe zu Gott, welche wir vorhin als Pflicht gegen Gott erwiesen haben, ist eine den Eigenschaften Gottes entsprechende, und deßhalb eine vernünftige Liebe; sie enthält ein vernünftiges Wohlgefallen an Gott, dem höchst heiligen und liebevollsten Wesen, und ein vernünftiges Streben nach Vereinigung mit Gott. Daß unter einer vernünftigen Liebe nicht eine bloße Achtung zu verstehen sei, ist schon im vorigen §. gesagt; — auch ist klar, daß die Liebe noch nicht aufhört eine vernünftige zu sein, obgleich die Sinnlichkeit Antheil an ihr nimmt. Sie darf nur nicht aus der Sinnlichkeit hervorgehen, Gott nicht zu einem Gegenstande des sinnlichen Gefallens und Begehrens oder zu einem bloßen Mittel für sinnliche Zwecke herabwürdigen. Sonst ist sie keine wahre, d. i. ihrem Gegenstande entsprechende Liebe; weil Gott ein Geist ist, so müssen auch die, welche ihn lieben, um ihn in Wahrheit zu lieben, ihn im Geiste lieben. Diese Liebe kann sinnlich angenehme Gefühle wecken, und es können sich deren mit ihr verbinden, sie selbst besteht aber nicht in sinnlich angenehmen Gefühlen, auch nicht in einem sinnlichen Sehnen nach Vereinigung mit Gott.

Die Liebe zu Gott ist auch eine reine, uneigennützige Liebe, wenn wir, wie wir das sollen, Gott um seiner selbst, um seiner Eigenschaften willen lieben *). Die-

---

*) Grade diese Eigenschaft der Uneigennützigkeit und Reinheit könnte man aber der Liebe zu Gott, wie wir sie vorhin bezeichnet haben, abstreiten wollen, weil der Gott Liebende nach Vereinigung mit Gott, also nach etwas für seine Person strebt, und weil seine Liebe gegründet ist auf die vorhergehende Liebe Gottes zu ihm, und weil die h. Schrift sogar ausdrücklich sagt: »Wenn ihr die liebet, welche euch lieben, welchen Dank verdienet ihr? Denn auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden,« Luk. 6. 32.

sem steht aber nicht entgegen, daß wir uns zugleich zu Gott hingezogen fühlen wegen der zeitlichen Güter, Genüsse und Vortheile, die er in seiner Liebe uns gewährt; diese Rücksicht auf besondere äußere Beweise der Liebe Gottes gegen uns ist selbst gerathen, nur darf die Liebe nicht hierauf, sondern sie soll auf den Eigenschaften Gottes fußen; gerathen ist hier jene Nebenrücksicht, weil auch sie zu einem eifrigern Streben nach Vereinigung mit Gott führt, und sie kann nicht verboten sein, weil die sinnlichen Güter an sich selbst nicht verwerflich sind. — Noch weniger anstößig ist die Rücksicht auf die ewige Seligkeit, die Gottes Liebe für uns bestimmt hat, wenn man anders die rechte Vorstellung von ihr hat, weil in ihr die Liebe erst den Gegenstand ihrer Sehnsucht findet.

Sehr gut sagt in dieser Beziehung der h. Bernard: **Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est, quippe non quaerit, quae sua sunt. Affectus est, non con-**

Allein unter einer unlautern, eigennützigen Liebe versteht man eine solche, deren Haupttriebfeder die Sinnlichkeit oder der sinnliche Vortheil ist; und eine solche ist die hier besprochene Liebe Gottes offenbar nicht. Das Streben nach Vereinigung mit Gott, dem Allheiligen und Liebevollsten ist kein Streben nach einem sinnlichen Gute, und ist auch wahrlich kein unlauteres Streben. Gottes Liebe zu uns ist eine heilige Liebe, darum ist denn auch die Erwiederung derselben als solche eine heilige Liebe. Die angeführte Schriftstelle verwirft nur jene Liebe, welche mit Hintansetzung der innern Liebenswürdigkeit des Gegenstandes der Liebe bloß wegen eines äußern Verhältnisses oder sinnlichen Vortheils Statt hat. Sie tadelt aber nicht einmal eine Liebe, welche auf eine höhere Belohnung im Himmel Rücksicht nimmt, sondern macht sogar auf diese Rücksicht aufmerksam, wie das die zunächst folgenden Verse desselben Kapitels zeigen.

tractus, non acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est; habet praemium, sed id, quod amatur. De diligendo Deo. cap. 7.

Es ist eine unvernünftige, ja sich selbst widersprechende Anforderung, daß der Mensch in der Liebe zu Gott sich selbst ganz vergessen, die Gefühle für sein zeitliches Wohl aufgeben und sich ganz in Gott versenken, in ihm sich auflösen solle; es sind dies nur mystische Phrasen.

Daß die Liebe zu Gott eine thätige sein müsse, erhellt ebenfalls aus dem Begriffe der pflichtmäßigen Liebe zu Gott, als wonach sie nicht bloß Sache des Gefühles ist, sondern auch ein Streben in sich faßt, Gott näher zu kommen. Ueber die Thätigkeit der Liebe spricht die heil. Schrift unter andern Stellen an folgenden: Joh. 14, 15. 21. 23. 15, 10. 1 Joh. 2, 5. 3, 17. 18. 4, 20, 21. 5, 3.

Die Liebe zu Gott muß eine innige, ja die innigste oder höchste sein, weil Gott ein unendlich liebenswürdiges Wesen ist, von dem allein alle Liebenswürdigkeit und alle Fähigkeit zu lieben kommt. — Dies fordert auch wieder die h. Schrift ausdrücklich: Mark. 12, 30. Matth. 10, 37. Röm. 8, 35.

Diese höchste Liebe zu Gott, die auch Liebe zu Gott über alles genannt wird, schließt indessen die Liebe zu den Geschöpfen nicht aus; vielmehr liegt in der Bezeichnung »über alles« schon angedeutet, daß noch eine andere Liebe mit ihr bestehen könne, und zudem wird die Liebe zu den Geschöpfen leicht und von selbst aus jener fließen, so wie sie hinwiederum auf die Liebe zu Gott hinleiten und diese erhöhen kann. Wenn ich einen Menschen als Freund liebe, so bin ich auch von selbst denjenigen zugethan, welche er liebt; wie sollten wir dann, wenn wir Gott wahrhaft lieben, auch nicht die Gegenstände seiner Liebe, seine Geschöpfe in Liebe umfassen, da er sich

so liebreich und gütig gegen alle und insbesondere gegen die Menschen erweiset? Und wer die Menschen liebt auf den Grund ihrer Liebenswürdigkeit, der wird gewiß auch dadurch zur Liebe dessen gestimmt, der sie geschaffen hat und ihr liebevoller Vater ist. Der Jünger der Liebe erklärt sogar die Liebe zu den Menschen als Bedingung der Liebe zu Gott: »Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht?« 1 Joh. 4, 20.

Endlich soll die Liebe nicht bloß in uns herrschen, wann günstige Stimmungen und Lagen sie anregen; vielmehr muß sie beharrlich sein, weil Gottes Heiligkeit und heilige Liebe allzeit höchst liebenswürdig ist und die Betrachtung derselben uns unaufhörlich zur Liebe verpflichtet, und weil uns nichts von der Liebe zu Gott scheiden kann, wenn unser Wille sich nicht von der Sinnlichkeit hinreißen läßt; dagegen ist es nicht nothwendig, auch nicht einmal gerathen, daß wir uns dieser Liebe oder des Strebens nach ihr stets bewußt bleiben oder zu bleiben suchen. Die momentanen Gefühle der Liebe haben ihr Gutes, in so fern sie Erguß der liebenden Gemüthsstimmung sind, oder in so fern sie dieselbe nähren und befördern.

§. 67.

Mittel zur Beförderung der Liebe zu Gott.

Alle ihre nothwendigen Eigenschaften, namentlich ihre Innigkeit und die stäte Dauer wird die Liebe nicht erhalten können, wenn wir nicht einzelne Momente benutzen, die uns von selbst zum regern Gefühle der Liebe stimmen, um die Liebe erglühen zu machen; wenn wir nicht oft ausschließlich uns der Erweckung der Liebe und ihrer Belebung hingeben. Das gedanken- und herzlose

Hersagen von Formeln ist dazu nicht zureichend *); dieß ertödtet noch eher die Liebe, als es sie belebt. — Jedoch können Formeln zur Erweckung und Stärkung der Liebe sehr vortheilhafte Anleitung sein und in der Regel sind sie ein unentbehrliches Mittel dazu. Nennt man aber die Formel selbst, oder das sinn- und gefühllose Hersagen derselben Akt oder Erweckung der Liebe und Tugendübung, so ist das unrecht und man giebt leicht Anlaß zu schlimmen Vorurtheilen. Nothwendig ist die Erweckung der Liebe so oft, als die Liebe schwindet oder die erforderliche Innigkeit nicht hat; was darüber hinausgeht, ist gerathen. Das Nähere der Bestimmung des wann und wie oft hängt gänzlich ab von der Lage und dem Bedürfnisse der Einzelnen **).

---

*) Was Jais in seinem Gebetbuche »Guter Saamen« von der Reue sagt, gilt auch von der Liebe zu Gott. »Die Reue, sagt er, kann man nicht sogleich herabbeten oder aus einem Buche herauslesen; sie läßt sich auch nicht erzwingen; wohl aber kann man sie erwecken und machen, daß sie einem von Herzen geht. Man darf nur bedenken, u. s. w.« Neue Ausg. Wien. 1828. S. 241. — Solche Bemerkungen sollten in Katechismen und Gebetbüchern öfter vorkommen.

**) Die genannten Eigenschaften der Liebe kommen bei den meisten Moralisten zur Sprache; jedoch pflegen sie die Unentbehrlichkeit derselben nicht auf die rechte Weise darzuthun. Stäudlin a. a. O. S. 390 führt unter den Eigenschaften der Liebe noch die an, daß sie mystisch sei, in so fern sie dem, welcher von ihr beseelt sei, eine geheime tiefe Kenntniß Gottes mittheile, von welcher derjenige nichts wisse, der Gott nicht liebe; so fern sie den, der von ihr beseelt sei, Gott ähnlicher, sein Gemüth für die göttlichen Mittheilungen und Wirkungen offener mache und eine Vereinigung zwischen Gott und Menschen stifte, welche mit der Freundschaft zwischen Menschen verglichen werden könne. — Wir glauben nun ebenfalls, daß die wahre Liebe zu Gott dem Menschen eine tiefere und vollkommnere Erkenntniß Gottes, größere Aehnlichkeit mit ihm, ein Freundschafts-

Zur Erweckung und Förderung der Liebe zu Gott dienen: die Betrachtung der Eigenschaften Gottes, insbesondere seiner Liebe und Heiligkeit; die Vervollkommnung der Gotteserkenntniß, des Glaubens und der Hoffnung; die Erregung eines innigen Verlangens nach Liebe zu Gott; das gottgefällige Gebet um Liebe, welche alle unsere Mühen und Sorgen uns nicht verschaffen können, wenn nicht Gottes h. Geist sie in unserm Herzen anregen, beleben und unterhalten hilft; daher ferner die öftere Feier des höchsten Liebesopfers Christi in der h. Messe und im h. Abendmahle; der katholische Christ, der als solcher an die reale Gegenwart Jesu Christi, des Gottmenschen, in dem heiligsten Sakramente glaubt, hat hierin einen ausgezeichneten Beweis der unendlichen Liebe Gottes zu uns und einen ganz besondern Antrieb zur Gegenliebe Gottes. Die Vermeidung unnützer Geschäfte, Zerstreuungen und Genüsse; die Bewachung der Sinnlichkeit und der Sinneswerkzeuge; die Sammlung und Hinwendung des Geistes auf Gott, der Vorgeschmack der Seligkeit der Liebe zu Gott; wirkliche Aufopferungen aus Liebe zu Gott; Erweckung des Vertrauens auf Gott nach jedem Verstoße gegen die Liebe und aufrichtiges Bestreben, den Grund der Trennung von Gott möglichst bald zu beseitigen. Alle

---

verhältniß zwischen ihm und uns bewirkt, größere Gnaden und mehr Empfänglichkeit für sie ertheilt; aber darum ist es nicht nöthig, dies als eine besondere Eigenschaft der Liebe anzugeben, noch weniger nöthig, sie deßhalb mystisch zu nennen. — Schreiber rechnet zu den Eigenschaften der Liebe Gottes, daß sie innerlich nothwendig, d. i. frei, daß sie ursprünglich, d. i. nicht erst an- und eingebildet, sondern zugleich mit der Freiheit des Menschen vorhanden und darum unerschütterlich und unverlierbar, und endlich, daß sie allgemein sei. A. a. O. S. 110—13. Wir wollen darüber kein Wort verlieren.

Pflichtübung befördert die Liebe zu Gott, wenn sie aus dieser hervorgeht, und selbst in so fern als sie uns die Erfüllung der übrigen Pflichten erleichtert und die Zuneigung zu jenen Werken mehrt, die Gott von uns fordert, also auch die zu ihm, der sie fordert. Vorzüglich wirksam ist endlich auch eine innige, thätige und reine Menschenliebe.

§. 68.

Verletzungen der Pflicht der Liebe zu Gott.

Verletzungen der Pflicht der Liebe zu Gott sind:

1) Gleichgültigkeit und Kaltsinn gegen Gott, der Zustand, worin der Gedanke an Gott und sein Verhältniß zu uns uns nicht zum Wohlgefallen an Gott hinbringt, oder doch keine Zuneigung zu Gott, keinen Wunsch oder doch kein ernstliches Streben erregt geistig bei ihm, mit ihm vereinigt zu sein. Vergl. §. 63. Entfernter wirken zu dieser Gleichgültigkeit mit: Irrthümer, Vorurtheile, unvollkommne Gotteserkenntniß, Unwissenheit überhaupt.

2) Lauigkeit gegen Gott; der Gemüthszustand, in welchem der Mensch zwar nicht ohne alle Liebe zu Gott ist, aber doch bei Weitem nicht den angemessenen Grad derselben besitzt, auch nicht sucht. Sie entspringt aus denselben Quellen, woraus die Gleichgültigkeit entspringt. Dieser Fehler findet sich sehr häufig vor, und schon deßwegen entschuldigt man ihn um so eher; allein man wird sich desselben auch nicht so leicht bewußt, weil der Mensch, der noch in etwa für Gott fühlt, die Mängel der Liebe übersieht, das Ganze zu heben wähnt, wo er nur einen Theil hat; und dann harmonirt auch dieser Fehler besonders mit dem sittlichen Charakter der meisten Menschen, nach welchem sie es nicht gern mit Gott und ihrem Ge-

wissen, aber auch nicht gern mit der Welt und ihrer bösen Lust verderben möchten.

3) Abscheu vor Gott, Haß gegen ihn und gegen Alles, was er will und was von ihm herkommt, als solches: — in diesem liegt anstatt eines Strebens zur Vereinigung mit Gott, ein Widerstreben gegen ihn, ein Streben, sich von Gott und allem Göttlichen loszumachen; dieses Streben möchte indessen, so lange unsere Natur nicht in eine teuflische übergegangen ist, als ein direktes und ausdrückliches Streben gegen den noch immer anerkannten Gott wohl vollkommen unmöglich sein. Abgeneigt kann man gegen Gott nicht sein, so lange man ihn noch irgend richtig erkennt; aber der Gedanke an ihn kann lästig, störend sein, und in diesem Sinne ist es möglich, daß wir befangen in unheiligen Lüsten unwillkührlich Alles aus dem Sinne schlagen, fliehen und hassen, was uns dem Gedanken an Gott näher bringt. Unwissenheit und falsche Erkenntniß, so wie jede volle Versenkung in sinnliche Genüsse und Unsittlichkeit sind zu solcher Abneigung, solchem Abscheu die Veranlassung, weil sie zuerst knechtische Furcht begründen; auch langes Unglück und Leiden kann zur Verzweiflung und darin zum Hasse führen, weil in ihnen der Glaube an Gottes Güte und Liebe leicht wankt. Auch dieses deutet Christus an, wenn er sagt Matth. 6, 24: »Niemand kann zweien Herren dienen; denn er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhangen und den andern vernachlässigen.« Jak. 4, 4: »Ihr Ehebrecher! wisset ihr nicht, daß die Freundschaft mit dieser Welt Feindschaft gegen Gott ist? Wer also ein Freund dieser Welt sein will, stellt sich hin als Feind Gottes.« — Nur die Verdammten und die Teufel foltert der vollendete Haß gegen Gott.

Andere Gemüthsstimmungen, welche dem Hasse ver-

wandt sind, als: Neid, Schadenfreude, Grausamkeit, Rachsucht u. s. w., können hier nicht zur Sprache kommen, weil sie uns gegen Gott nicht möglich sind. — Die phantastisch-sinnliche, die schwärmerische, eigennützige Liebe zu Gott und andere Ausgeburten der wahren Liebe bedürfen keiner besondern Würdigung.

§. 69.

Pflicht des Glaubens an Gottes Wort.

Betrachten wir ferner, — wie denn dies schon zur Erweckung und Erhaltung des wahren und allseitigen Wohlgefallens an Gott nöthig ist, — daß Gott der Allheilige, der immer und überall nur das Gute als solches will, uns wegen seiner Heiligkeit, auch abgesehen von seiner Liebe zu uns, nicht absichtlich in Irrthum führen kann, vermöge seiner Allwissenheit von Allem eine untrügliche, unendlich vollkommne Erkenntniß hat: so werden wir auch an diesen Eigenschaften, zumal wenn wir unserer eigenen Unvollkommenheit in dieser Beziehung eingedenk sind, Wohlgefallen haben, und unser Wille wird geneigt sein, sich von Gott belehren zu lassen, und alle Belehrung oder Offenbarung Gottes als untrügliche Wahrheit anzunehmen, wenigstens dann, wenn die Sinnlichkeit den Menschen nicht beherrscht. Diese Stimmung des Willens ist aber auch unter dem pflichtmäßigen Streben nach Aehnlichkeit mit Gott begriffen; weil nämlich Gott sich dem Menschen offenbart, damit sie seine Belehrungen oder Offenbarungen als wahr annehmen: so müssen sie, um ihm ähnlich zu sein, auch dieselben als wahr annehmen wollen. Dann wird aus dieser Stimmung des Willens nicht nur mancher kräftige Antrieb zur Verähnlichung des Menschen mit Gott hervorgehen, sondern es ist dem Menschen auch unmöglich, ohne die-

selbe sich Gott ähnlich zu machen, weil er dann schon gar nicht ernstlich nach Aehnlichkeit mit Gott strebt und weil er die zur Erreichung dieses seines Zieles nöthige Erkenntniß sich nicht anders erwerben kann. — Diese Stimmung des Willens geht auch schon aus der Anbetung, Demuth und der Ehrfurcht vor Gott hervor. Sie ist daher unläugbar Pflicht, und da sie dem Sprachgebrauche gemäß Glaube an die Offenbarungen oder Belehrungen oder an das Wort Gottes heißt, so ist dieser Glaube Pflicht *).

Diesen Glauben an Gottes Wort, zunächst den an die Lehren, welche uns Christus und seine Apostel aus göttlichem Auftrage mitgetheilt haben, fordert auch die heilige Schrift; Mark. 16, 15. 16 spricht Christus zu seinen Aposteln: »Gehet in die ganze Welt und verkündigt das Evangelium allen Geschöpfen; wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.« Joh. 5, 24: »Wahrlich, wahrlich! ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben übergegangen.« Vergl. daselbst 36—39; 43—47; 8, 44. 45; 10, 24—26. 37. 38; 3, 32—36. Röm. 1, 16—22; Gal. 3, 1—11 u. s. w. — Daß die Wörter Glaube und glauben in der heiligen Schrift nicht immer diese, sondern auch noch manche andere Bedeutungen haben, und daß daher schon manche

---

*) Viele Moralisten führen den Beweis für diese Pflicht nicht gehörig bindend, und dies kommt bei manchen aus ihnen daher, daß sie den Glauben an Gottes Wort von dem Glauben an Gott nicht unterscheiden. Auch in der Lehre über die Pflicht des Glaubens an Gottes Wort werden dagegen kleinliche und unnütze Unterscheidungen gemacht.

Stelle, wenngleich jene Wörter in ihr vorkommen, nicht hieher gezogen werden dürfe, ist kaum zu erwähnen*).

Der Glaube an Gott, der Glaube, daß er sei, daß er allheilig und allwissend sei, wird hier vorausgesetzt, weil hierauf die Pflicht, an Gottes Wort zu glauben, sich erst fußen kann. Die christliche Moral muß, wenn sie wissenschaftlich sein soll, sich gründen auf die Erkenntniß und die Fürwahrannahme der theoretischen christlichen Lehren; sie setzt also für ihr wissenschaftliches Dasein und selbst für ihre wissenschaftliche Möglichkeit den Glauben an diese ebenfalls voraus. Dabei besteht aber, daß sie ohne Rücksicht hierauf lehrt, der Glaube an die Lehren Gottes sei auf den Grund der Betrachtung der göttlichen Heiligkeit und Allwissenheit Pflicht; sie lehrt

---

*) Ambr. Jos. Stapf führt l. c. tom. 2. pag. 12 verschiedene Bedeutungen an. a) »Interdum, sagt er, fides animi nostri assensum exprimit, quo veritates revelatas adoptamus; e. g. dum S. Jacobus fidem sine operibus mortuam dicit. Jac. 2, 26. b) Saepe in sensu magis practico occurrit tanquam *fides, quae per charitatem operatur.* Gal. 5, 6. c) Saepissime fides *firmam et indubitatam spem* denotat, e. g. Matth. 9, 22: *Confide filia, fides tua te salvam fecit.* d) Praecipue S. Paulus sub nomine fidei frequenter illum animi affectum intelligit, quo divino Mediatori inhaerentes salutem nostram nonnisi per illum exspectamus, e. g. dum ad Rom. iustificationem hominis ex *fide* repetit. e) Hinc inde fides *fiduciam extraordinariam* enuntiat, e. g: »*Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam etc.*« 1 Cor. 13. 2. f) Aliquando sub fide firma animi persuasio seu *conscientia* accipitur, e. g. »*Omne quod non est ex fide, peccatum est.*« Rom. 14, 23. g) Demum, ut alia omittam, interdum fides *fidelitatem in adimplendis promissis* designat, e. g. »*numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?*« Rom. 3, 3. Nos iam fidem in sensu primo pertractabimus, seu qua assensum divinae revelationi ex titulo infinito praestandum.«

nur, was sein oder geschehen soll, abgesehen davon, ob es schon Statt findet, geschehen ist oder nicht. Auf den Grund des Glaubens an die Heiligkeit und Allwissenheit ist jeder verpflichtet, den Mittheilungen Gottes Glauben zu schenken. Wer das bisher schon gethan hat, der hat die Pflicht, dabei zu beharren; wer es aber daran mangeln ließ, der soll den Glauben an die Mittheilungen Gottes in sich erwecken und ihn erhalten; wer dieser Pflicht bisher nicht genügte, der soll sich bestreben, ihr ganz und gar zu entsprechen.

Wir haben hier nur die Bereitwilligkeit, das Wort Gottes zu hören, sich dadurch belehren zu lassen, und es als untrügliche Wahrheit anzunehmen (die **fides implicita**) als Pflicht erwiesen. Das wirkliche Hören und Annehmen desselben nach seinen einzelnen Lehren, welches ebenfalls Glauben an Gottes Wort heißt (**fides explicita**) erscheint hier noch nicht als Pflicht, weil es außer dem Verpflichtungsgrunde zu jener Bereitwilligkeit noch die Verkündigung des Wortes Gottes und die Beweise für dasselbe als solches voraussetzt. Die Moral braucht aber auch nur von dem Glauben in jener ersten Bedeutung zu handeln, weil aus ihm der bestimmte Glaube an diese oder jene oder an alle einzelne Lehren ohne Weiteres hervorgeht, sobald die unerläßlichen Bedingungen, die nicht mehr vom Willen abhangen, erfüllt sind. Sie kann nicht einmal diesen Glauben als Pflicht oder als eine Reihe von Pflichten abhandeln, ohne daß sie die ganze Dogmatik wiederholte.

Man hat häufig die Behauptung aufgestellt, es könne gar keine Glaubenspflicht geben, weil was Pflicht sein sollte von unserm freien Willen abhangen müßte, der Glaube aber nicht Sache des freien Willens sei, sondern sich nach der Erkenntniß richte, die nach Verschiedenheit der Lage der Dinge nothwendig so oder anders entstehe.

Ferner sagt man, es sei ungereimt, von einer Glaubenspflicht zu sprechen, weil es immer nur eine Pflicht geben könne, an das Wahre, nicht aber an das Falsche zu glauben, man daher auch schon vorher wissen müsse, ob das wahr oder falsch sei, was zu glauben vorgehalten werde; wenn man aber dies vorher schon wisse, so glaube man auch schon, und die Pflicht sei somit schon erfüllt, bevor man sie als stattfindend oder anwendbar erkennete.

Diese Einwendungen, in so fern sie der Pflicht, wovon wir handeln, entgegengestellt werden sollen, sind unhaltbar. Die erstere ist falsch, in so weit sie allen Glauben bloß vom Erkennen (und dem dasselbe stets begleitenden, physisch nothwendigen Fürwahrhalten) abhängig macht; es gibt auch einen Glauben im Annehmen aus Pflicht und auf Autorität. Aber auch die Erkenntniß ist doch in so fern vom Willen abhängig, als schon die Ausbildung der Erkenntnißkräfte durch den Willen bedingt ist, und als es bei uns steht, uns in dem Bemühen um Erkenntniß auf uns und unsere Kräfte allein zu beschränken, oder dabei das Urtheil Anderer zu Rathe zu ziehen; — es steht ferner in der Freiheit des Willens, die erkennende Thätigkeit auf diesen oder jenen Gegenstand zu verwenden und nicht zu verwenden, mit Ausdauer und Anstrengung zu verwenden, und ohne sie; und dies Alles ist um so mehr der Fall, je mehr die Sinnlichkeit bei der Vollendung der Erkenntnisse und bei den Gegenständen dieser Erkenntnisse interessirt ist; nicht allein kann die Sinnlichkeit uns abhalten vom Erkennen und uns so den Glauben umgehen machen, sondern sie kann auch das Erkennen mißleiten; so wie sie nämlich fähig ist, den Willen zu einem Entschlusse zu reizen und hinzubringen, so kann sie auch unser Urtheil untergraben, bestechen und mißleiten; denn was Reiz zum Handeln ist, ist auch zugleich ein mächtiger Reiz zum Urtheile über den Gegenstand der

Handlung. So also bleibt trotz aller Abhängigkeit des Glaubens vom Erkennen dem freien Willen hinsichtlich desselben noch ein großer Kreis seiner Wirksamkeit.

Hat man insbesondere Gott als ein heiliges und allwissendes Wesen erkannt, so kann doch die Sinnlichkeit wiederum vielfach uns verleiten, daß wir uns nicht ganz gläubig hingeben an das, was uns Gott geoffenbaret hat, und dies zu verhüten, ist gewiß eine Aufgabe für den Willen. Vergl. Joh. 5, 44.

Die zweite Einwendung will auch nicht viel sagen. Es kann allerdings nur Pflicht sein, an das Wahre zu glauben; aber die Pflicht einer Mittheilung Glauben beizumessen, kann erfüllt werden, ohne daß aus innern Gründen erkannt wäre, daß die Mittheilung Wahrheit enthalte. Auf den Grund meiner Ueberzeugung von der Beschaffenheit des Mittheilenden kann ich mich verpflichtet finden, anzunehmen, daß seine Mittheilung Wahrheit enthalte.

§. 70.

Fortsetzung.

Der Glaube an die Lehren Gottes auf den Grund seiner Heiligkeit und Allwissenheit ist ein vernünftiger, gründlicher, erleuchteter Glaube, wenn anders Gott wirklich heilig und allwissend ist, was hier vorausgesetzt werden muß und wofür die theoretische Theologie den Beweis zu liefern hat. Einen solchen Glauben fordert auch die heilige Schrift; vergl. Ephes. 4, 11—16; Apostelg. 17, 11. — Sie zeigt uns auch, wie Christus überall einen solchen Glauben zu erwerben und zu erhalten suchte. Der Glaube an dies oder jenes als eine untrügliche Lehre Gottes ist aber erst dann gründlich zu nennen, wenn man sich vorher auch gründlich überzeugt hat, daß dasselbe wirklich Lehre Gottes sei. Was aber Lehre Gottes

sei und was nicht, sagt dem Katholiken (ohne ihm zu verbieten, sich durch eigenes Forschen davon zu überzeugen, wozu aber nicht jeder Fähigkeit, Zeit und Mittel hat), seine, durch Gottes heiligen und allwissenden Geist geleitete unfehlbare Kirche, während der ungelehrte Akatholik sich hierin auf die Autorität eines dem Irrthume unterworfenen menschlichen Urtheils verläßt.

Zur Vernünftigkeit des Glaubens an eine einzelne göttliche Lehre ist nicht erforderlich, wie schon früher bemerkt wurde, daß man sich aus innern Gründen von ihrer Wahrheit überzeuge. Die Maxime, nur diejenigen Offenbarungen Gottes als wahr anzunehmen, von deren Wahrheit man sich aus innern Gründen überzeugt hat, widerstreitet vielmehr dem hier besprochenen Glauben; vergl. Joh. 20, 24 — 29.

Weil der Glaube an die Aeusserungen Gottes sich gründet auf die Heiligkeit und Allwissenheit Gottes, so muß derselbe auch allgemein sein; d. h. die Bereitwilligkeit, sie als wahr anzuerkennen, darf in Betreff keiner Aeusserung Gottes fehlen. Sowohl das Begreifliche, als das Unbegreifliche, das Angenehme, wie das Unangenehme, sowohl was die Tradition, als was die heilige Schrift nach der Lehre der Kirche als Ausspruch Gottes mittheilt, muß man als wahr anzunehmen bereit sein; wir dürfen gegen die Belehrungen Gottes nicht gleichgültig sein, und es ist hinsichtlich keiner einzigen Lehre Gottes, wenn sie uns einmal verkündigt, der Beweis für sie als solche geführt ist, unserer Willkühr überlassen, daran zu glauben oder auch nicht zu glauben *); dabei besteht jedoch, daß der Glaube

---

*) In dieser Beziehung macht Stapf l. c. p. 18 die passende Anmerkung: »Hinc plurimum abhorremus a distinctione illa Protestantibus usitata, qua quosdam fidei articulos *fundamentales*, seu omnibus adoptandos, alios vero *non fundamen-*

an die eine von Gott geoffenbarte Lehre von größerm Einflusse auf unsere Verähnlichung mit Gott, und darum nothwendiger sei, als an eine oder mehrere andere.

So wie aber auf der andern Seite die Allwissenheit Gottes und seine Heiligkeit dasjenige nicht verbürgen, was nicht als Ausspruch Gottes erkannt werden kann, so kann auch die Vernunft den Glauben daran als angemessen jenen Eigenschaften Gottes nicht vorschreiben, wohl aber ihn verbieten und namentlich dann, wenn die Wahrheit eines solches vergeblichen Ausspruches nicht anderweitig verbürgt ist.

Ferner muß unser Glaube an Gottes Wort fest, unerschütterlich, beharrlich sein; dies erhellet aus der Herleitung der Pflicht des Glaubens; unser Wille muß Alles aufbieten, die Hindernisse wegzuräumen, welche die Sinnlichkeit der bleibenden und vollen Bereitwilligkeit zur Fürwahrannahme des Wortes Gottes in den Weg legen könnte; so sehr auch der Glaube mit unserm zeitlichen Vortheile und unserer Lust im Kampfe stände, so dürfte dies doch nie den Glauben wankend machen.

Man gibt als sittliche Eigenschaft des Glaubens noch wohl an, daß er bescheiden, demüthig sein, daß der Mensch zufrieden sein müsse mit dem geringen Maaße seiner erkennenden Kräfte und der Erkenntnisse, welche Gott

---

tales, seu tales dicunt, quos impune in dubium vocare et respuere liceat. Ut rationes paulo ante allatas praetermittam, haec dogmatum distinctio apertam religionis perniciem involvit; dum enim ex principio Acatholicorum tota revelationis interpretatio ex privato unicuiusque iudicio dependet, quis illorum *decretorie* articulos fundamentales definiet? Revera ex multo tempore de hac re summa inter illos contentio fervet, et plerique eo demum devenerunt, ut praeter paucissimas doctrinas ex lumine rationis cognitas, omnes reliquas et ipsam adeo Jesu Christi divinitatem eliminaverint.«

ihm verliehen habe und deren er bei seiner Beschränktheit allein fähig sei. Dies läßt sich aber nicht als Eigenschaft des Glaubens, wovon wir hier sprechen, erweisen; aus der Betrachtung der Heiligkeit und Allwissenheit Gottes folgt weder, daß unser Glaube so beschaffen sein müsse, noch auch, daß die bezeichnete Gesinnung überhaupt in uns herrschen müsse. Wohl läßt sich erweisen, daß der Mensch das Maaß der ihm verliehenen Kräfte gewissenhaft gebrauchen solle, wie jener Mann im Evangelium die ihm anvertrauten Talente; daß er auch mit dem Maaße der Erkenntniß zufrieden sein solle, welches er sich durch rechten Gebrauch und durch Ausbildung seiner Erkenntnißkräfte und unter Hülfe der Erleuchtung Gottes in seinen Offenbarungen erworben hat oder erwerben kann; dabei aber muß auf die Allweisheit Gottes Rücksicht genommen werden, wonach all sein Wollen, alle seine Anordnungen und Einrichtungen seiner unendlichen Erkenntniß gemäß und die vollkommensten sind, und wonach er also auch gewiß die rechten Mittel und Zwecke wählte, so wie auf seine unendliche Güte, wonach er uns nichts vorenthalten hat oder unerreichbar sein ließ, was zu unserm Besten dient; kurz, diese Pflicht ist enthalten in der Pflicht der Billigung der göttlichen Einrichtung der Dinge und in der Pflicht der Ergebung in den Willen Gottes. Abgesehen davon, daß ein anderes Benehmen ein unvernünftiges und widersinniges wäre, so wird dasselbe gewiß auch nie zu Stande kommen, wo eine wahre Verehrung Gottes nur irgend Wurzel gefaßt hat. — Demüthig kann der Glaube an das Wort Gottes wohl in so fern genannt werden, als er aus Demuth und Ehrfurcht vor Gott, aus dem Gefühle der Schwäche und Unvollkommenheit unsers Erkennens und Wollens hervorgeht.

Auch sagt man oft, der Glaube müsse thätig, praktisch, wirksam und lebendig sein: er müsse die mit

ihm übereinstimmenden Gesinnungen und Handlungen hervorbringen, müsse sich im Werke zeigen und der ganze Lebenswandel müsse sich nach ihm richten. Man beruft sich dabei auf Stellen der heiligen Schrift, wie auf Matth. 7, 20: »Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr! Herr! ins Himmelreich eingehen, sondern wer da thut den Willen meines Vaters, der im Himmel ist.« Vergl. 7, 27; Röm. 1, 17: »Der Gerechte lebt aus dem Glauben.« Heb. 10, 38: »Mein Gerechter lebt aus dem Glauben.« 1 Cor. 10, 31: »Esset ihr, oder trinket ihr, oder thut ihr etwas Anderes, so thut Alles zur Ehre Gottes.« 13, 2: »Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte, und wüßte alle Geheimnisse, und alle Erkenntniß, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, nichts wäre ich alsdann.« Jak. 2, 14: »Was nützt es, meine Brüder, wenn Jemand sagt, er habe den Glauben, er aber die Werke nicht hat? Wird der Glaube ihn selig machen können?« 2, 19: »Du glaubst, daß ein einiger Gott sei; du thust wohl; die Teufel glauben's auch und schaudern.« Gal. 5, 6: »Denn in Christo gilt weder Beschnittensein, noch Unbeschnittensein; sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist;« ꝛc. — Auch fügt man bei, daß nur dann der Glaube unserer endlichen Bestimmung angemessen sei, wenn er jene Eigenschaft der Wirksamkeit habe; daß er ohne diese Eigenschaft nicht den mindesten moralischen Werth habe, weil dieser abhängig sei von der dabei zu Grunde liegenden Absicht.

Man sieht indessen leicht, daß die angeführten Schriftstellen nicht mehr beweisen, als daß der Glaube ohne die Erfüllung des Willens Gottes, ohne ein demselben entsprechendes Thun, ohne die Liebe nicht hinreiche zur Erlangung der ewigen Seligkeit, daß vor Christo oder im Christenthume nicht die Beobachtung der jüdischen Ceremonialgesetze Werth

habe, sondern der Glaube, welcher auch in der Liebe erscheint, oder mit dem die Werke der Liebe sich verbinden, und dieser Lehre stimmen wir vollkommen bei, dies ist auch Lehre der Kirche, die ausdrücklich sagt: »**Fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse.**« **Conc. Trident. Sess. 6. cap. 7***). — Will man aber das, was mit dem Glauben verbunden sein soll und in mancher biblischen Redensart als damit verbunden gedacht wird, eine Eigenschaft desselben nennen, so verstößt man zuerst gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, und kann zweitens das, was mit ihm verbunden sein soll, nicht für Sache des Glaubens ausgeben und in der Lehre von dem Gott schuldigen Glauben abhandeln; dies braucht aber auch hier nicht abgehandelt zu werden, weil es eben den Inhalt aller übrigen Pflichten ausmacht, die entweder schon abgehandelt sind oder noch in der Folge abgehandelt werden müssen. — Unter dem Glauben, als in der Liebe sich aussprechendem, thätigem Leben, denkt man sich die Erfüllung aller Pflichten, nicht einer einzelnen, wie hier die Glaubenspflicht allein vorkommen kann.

Sagt man, der Glaube an die Offenbarungen Gottes habe ohne ein ihm entsprechendes Leben nicht den

---

*) Wir stimmen dem Moralisten Stapf ganz und gar bei, wenn er sagt: ***Omnem paene captum superat***, **quod Lutherus ad Melanchtonem scribit: »Pecca fortiter, et fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi; peccandum est, quamdiu hic sumus. Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies uno die fornicemur aut occidamus.« Tom. 1. Jen. lat. edit. coelest. fol. 34. 5.** Sieh' Stapf, l. c. pag. 27.

mindesten Werth, so ist dies eine unerweisliche und unrichtige Behauptung. Denn jener Glaube, den wir als Pflicht erwiesen haben, setzt schon eine Erhebung des Gemüths zu Gott, einen Kampf des Willens gegen die uns inwohnende böse Lust, eine gewisse Reinigung der Gesinnung, eine gewisse Verehrung der Heiligkeit und Allwissenheit Gottes voraus; er ist ein Bestandtheil unserer Verähnlichung mit Gott und eine unerläßliche Bedingung unserer fernern Verähnlichung mit Gott, er macht aufgelegt und treibt an zum Streben nach derselben. Vergl. **Conc. Trident. Sess. 6. can. 28 und cap. 8.**

Man spricht auch von einem göttlichen und einem menschlichen Glauben. Der in Rede stehende Glaube kann ebenfalls in mehrfacher Beziehung ein göttlicher genannt werden, weil er ohne Gnade Gottes im Gemüthe des Menschen nicht entstehen, noch bestehen kann, weil er zur Vereinigung mit Gott und zur Aehnlichkeit mit Gott führt, weil er ferner sich auf Gott zunächst bezieht, eine Stimmung gegen Gott ist und sich auf die Offenbarungen Gottes gründet. Er ist ein menschlicher, weil er Sache des menschlichen, mit der Gnade Gottes mitwirkenden Willens ist und im Menschen existirt. Da aber auch die Kräfte des Menschen und alle gute Leistungen derselben, und überhaupt Alles, was am Menschen gut ist und was er Gutes besitzt, zuletzt doch aus Gott, der Urquelle alles Guten geflossen ist: so könnte man auch den menschlichen Glauben und alles Gute göttlich nennen. Darum ist denn auch dieser Glaube in mehrfacher Beziehung eine Gnade Gottes; er ist auch, zumal wenn er in die bestimmte Fürwahrannahme der Lehren Gottes übergegangen ist, ein Licht, das uns selbst und unsere Umgebung, das Sinnliche und vorzüglich das Uebersinnliche, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft nach ihrer eigentlichen Bedeutung, nach ihrem höchsten Interesse für uns erleuchtet,

und uns in allen Finsternissen der Sünde und des Elendes vorleuchtet auf dem Wege zu dem Einen wahren Ziele des Menschen.

§. 71.

Mittel zur Erfüllung der Pflicht des Glaubens an Gottes Wort.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht des Glaubens sind: Das Festhalten des Glaubens an die Allwissenheit Gottes in seinem Erkennen und an seine Heiligkeit in seinen Mittheilungen an uns und die öftere Betrachtung dieser Eigenschaften Gottes; — das Fortschreiten in der Gotteserkenntniß und in der Erkenntniß unser selbst; — die Erwägung, daß uns der gütige und heilige Gott gewiß nur solche Aufschlüsse in seinen Offenbarungen gegeben habe, die nicht allein wahr, sondern auch zur Wirkung unsers Heiles von der größten Wichtigkeit sind; — die öftere und allseitige Betrachtung des Inhaltes derselben und ihrer Angemessenheit zu Gottes Eigenschaften; — die öftere Aufmerksamkeit auf unsere eigene Beschränktheit im Erkennen, die so oft darin entdeckten Irrthümer; — das Gebet um Gottes Gnade; — die Erregung, Befestigung und Nährung einer bescheidenen Wißbegierde und Wahrheitsliebe in göttlichen Dingen und Sachen unsers Heiles; — eine christliche Besorgniß um unsere und Anderer Seelenheil; — Benutzung des Unterrichts im Christenthume, Besuch des öffentlichen Gottesdienstes u. s. w.

Zu diesen Mitteln gehört aber nicht, was man oft als Mittel anwendet, das gedankenlose Hersagen von Formeln, welche den Gegenstand des Glaubens oder die Verpflichtungs- und Beweggründe zu demselben vorhalten sollen; — dies Hersagen ist aber noch weniger Uebung des Glaubens selbst. Damit besteht nun aber wohl, daß solche Formeln, richtig verstanden und gehörig erwo-

gen, die Erweckung des eingeschläferten Glaubens und die Stärkung des geschwächten Glaubens sehr befördern können. Wie oft die Erweckung des Glaubens Statt haben müsse, läßt sich im Allgemeinen nur so bestimmen: Der Mensch muß beständig auf sich aufmerksam sein und sich prüfen; so oft er Mangel hat an Glauben findet, muß er ihn zu erwecken suchen.

§. 72.

Verletzungen der Pflicht des Glaubens an Gottes Wort.

Die Pflicht des Glaubens wird verletzt:

1) Durch den vom freien Willen des Menschen abhängigen Mangel des Glaubens an die Offenbarungen Gottes. — Diese Pflichtverletzung findet Statt, wenn der Mensch bei seiner Ueberzeugung von Gottes Heiligkeit und Allwissenheit es freiwillig unterläßt, von den Offenbarungen Gottes Kenntniß zu nehmen; oder wenn er es bei der Erkenntniß derselben und bei der Ueberzeugung von Gottes Heiligkeit und Allwissenheit freiwillig unterläßt, beide in Beziehung auf einander zu denken, oder es unterläßt, die böse Lust in sich so zu dämpfen, daß der Glaube an die Offenbarungen Gottes zu Stande komme oder doch zu Stande kommen könne. Dieser Fehler kann in Ansehung der göttlichen Lehren sowohl überhaupt, als in Ansehung einzelner solcher Lehren begangen werden.

2) Durch ein absichtliches Vermeiden oder Verweigern des Glaubens an die göttlichen Lehren. — Die in Betreff des vorhin genannten Fehlers gemachten Bemerkungen gelten ebenfalls in Betreff dieses Fehlers.

Die unter Nro. 1. und 2. begriffenen Fehler werden auch Unglaube genannt, (in so fern man unter Unglauben ein Nichtglauben und ein Läugnen des zu Glauben-

den versteht). Der Unglaube als ein Nichtglauben oder Läugnen des Daseins Gottes oder seiner Heiligkeit und seiner untrüglichen Erkenntniß kann nicht als Verletzung der hier abgehandelten Pflicht des Glaubens an Gottes Wort angeführt werden, weil der, welcher von Gottes Dasein und seiner Heiligkeit und seiner untrüglichen Erkenntniß nichts weiß, oder alles das läugnet, sich nicht verpflichtet finden und nicht vrrpflichtet sein kann, auf die Autorität des heiligen und unfehlbaren Gottes an seine Lehre zu glauben. Damit wollen wir aber gewiß nicht sagen, daß derjenige, welcher aus diesem Grunde an die Mittheilungen Gottes nicht glaubt, nicht strafbar sei. Denn obgleich die christliche Moral den Glauben an Gott (und an einen heiligen und allwissenden Gott) nicht als Pflicht aufstellen kann, und nur demjenigen irgend eine christliche Pflicht obliegen kann, der schon wirklich an Gott glaubt; so ist der Atheismus doch eine Verletzung einer natürlichen Pflicht oder einer Vorschrift der Vernunftmoral, und als solche strafbar, und somit ist es auch der hieraus nothwendig hervorgehende Unglaube in Betreff der Mittheilungen Gottes. Daher ist es auch unrichtig, wenn man nur irgendwo in der christlichen Moral den Atheismus als Verletzung einer christlichen Pflicht aufführt.

Man könnte entgegnen, der Atheismus setze doch voraus und habe zur Folge eine solche Gesinnung und überhaupt ein solches Verhalten, wodurch sogar mehrere Pflichten der christlichen Moral verletzt würden. Allein auch diese Gesinnung und dies Verhalten können, wie sehr sie auch dem Inhalte der Pflichten der christlichen Moral widersprechen, doch nicht als Pflichtverletzung in Sachen der christlichen Moral angesehen werden, weil auch diese Pflichten hier nur unter der Voraussetzung des Glaubens an Gott Gültigkeit haben oder bestehen; sie sind wieder nur Verletzungen von Pflichten der Vernunftmoral.

Auch der praktische Unglaube, in so fern man darunter ein dem Glauben widersprechendes inneres und äußeres Leben versteht, und der hier genannt zu werden pflegt*), kann hier nicht als Pflichtverletzung zur Sprache kommen, weil er nicht Verletzung der vorliegenden Pflicht, und überhaupt nicht Verletzung irgend einer einzelnen Pflicht ist. — Anders verhält es sich mit dem Unglauben, den man darum praktisch nennt, weil er aus unsittlicher Gesinnung, oder einer Verirrung des Willens entspringt. Diesem wird entgegengestellt der theoretische Unglaube als ein solcher, der aus Verirrung des Verstandes hervorgeht, oder der sich falscher Schlüsse bedient **). Allein wenn der Unglaube Pflichtverletzung sein soll, so muß dabei auch immer irgend eine Unsittlichkeit des Willens vorausgesetzt werden. Ein rein theoretischer Unglaube, d. h. ein solcher, welcher ohne Schuld von Seiten des Willens bloße Verirrung des Verstandes wäre, könnte daher nicht Pflichtverletzung heißen ***).

Der Indifferentismus kommt hier ebenfalls nur in Betracht, in so fern er der gläubigen Annahme des göttlichen Wortes entgegensteht. — Der Indifferentismus in Betreff des Glaubens an Gottes Dasein und seine Heiligkeit und seine untrügliche Erkenntniß, so wie in Betreff der Gottesverehrung gehört nicht zu den Verletzungen der genannten Pflicht; er ist, in wie weit es hier geschehen kann und soll, unter Nro. 1. als Pflichtver-

---

*) Wanker, Christ. Sittenl. Th. 2. S. 13. — Schreiber a. a. O. S. 56.

**) Reinhard a. a. O. Bd. 1. S. 458.

***) Man versteht unter dem theoretischen Unglauben auch oft einen solchen, der nur bei der Spekulation stattfindet, den man aber verläßt, sobald man von der Spekulation ins gemeine Leben zurückkehrt. Davon ist hier nicht die Rede.

letzung bezeichnet *). — Dasselbe gilt vom Abfall vom Glauben **).

Unter Nro. 2 ist auch die Ketzerei begriffen, unter welcher man versteht das in einem Christen aus unmoralischer Gesinnung entspringende hartnäckige Läugnen einer Lehre, welche die unfehlbare katholische Kirche als eine von Gott geoffenbarte aufgestellt hat rücksichtlich den aus unmoralischer Gesinnung entspringenden hartnäckigen Glauben an eine Lehre, welche diese Kirche verworfen hat oder welche den Lehren dieser Kirche widerstreitet.

Die vorhin genannten Verletzungen der Pflicht des Glaubens an Gottes Wort sind zugleich von höchst nachtheiligem Einflusse auf unsere sittliche und religiöse Vervollkommnung und auf unser ewiges Heil, zu dessen Förderung Gott sich uns geoffenbaret hat. — Anlaß oder Quelle dieser Verletzungen der Pflicht sind: Irrige Ansichten, Vorurtheile, eine schlechte Erziehung, mangelhafte, ungründliche Religionskenntnisse; Bequemlichkeit, Leichtsinn, Eigensinn, Hochmuth, Ehrgeiz, sinnliche Rücksichten, Umgang mit Ungläubigen, Indifferentisten und Irrgläubigen und das Lesen ihrer Schriften, zumal wenn sie in einem blühenden, witzigen und reizenden Stiele ge-

---

*) Sagt der Indifferentist, es sei gleichviel, ob man glaube, was die katholische Kirche lehre, oder was die verschiedenen akatholischen Konfessionen und Sekten lehren, so heißt das nichts anders, als es sei gleichviel, ob man in der heiligsten und wichtigsten Sache die Wahrheit oder den Irrthum für wahr annehme. — Uebrigens wird dies auch öfter zur Selbsttäuschung oder falschen Beruhigung und zur Täuschung Anderer vorgegeben, als aus inniger Ueberzeugung behauptet.

**) Ueber die Apostasie als Uebertritt aus einer Kirchengemeinschaft in die andere, findet man recht viel Seichtes, Unrichtiges und Intolerantes bei Ammon a. a. O. Bd. 2. Abth. 1. S. 279 u. ff.

schrieben sind; Disputirsucht, Religionsspötterei, ein unvernünftiges Einschreiten gegen wirklichen oder vermeintlichen Aberglauben. Die Hauptquelle dieser Fehler ist aber sittliche Schwäche und Versunkenheit. — Verletzung der Pflicht ist:

3) Die bei dem Glauben an Gottes Heiligkeit und Allwissenheit bestehende Neigung, an ausgemachten Lehren Gottes zu zweifeln; das Bemühen, sie in Zweifel zu ziehen, und das daraus hervorgehende wirkliche Zweifeln daran. Hierzu geben öfter Anlaß: Vorurtheile, Verschrobenheit des Geistes, falsche religiöse Aufklärung, Neuerungssucht; Anmaaßung, die Alles begreifen, und mit dem Maaßstabe der schwachen Vernunft oder der Unvernunft ausmessen will; die Sucht, sich vor Andern durch Geistes-Schärfe und Stärke auszuzeichnen, und vorzüglich ein unlauteres unsittliches Gemüth.

Wie man sich in Ansehung der Zweifel, ob dieses oder jenes eine von Gott geoffenbarte Lehre, und wie in Ansehung anderer Zweifel zu verhalten habe, ist hier nicht zu besprechen. Dem wahren Glauben an Gottes Wort ist entgegengesetzt:

4) Der blinde Glaube, der Glaube an dieses, oder an etwas als Wort Gottes ohne hinreichenden Grund; er widerstreitet nämlich der Vernünftigkeit des Glaubens. Dieser blinde Glaube ist nur eine Art des Aberglaubens: darum ist der Aberglaube überhaupt noch nicht, auch nicht einmal der theoretische Aberglaube, an dieser Stelle abzuhandeln. Gegen solchen blinden Glauben spricht die h. Schrift namentlich: 1 Thess. 5, 21; 1 Joh. 4, 1; Röm. 12, 2; Philipp. 1, 9. 10. Der blinde Glaube könnte auch eben sowohl Falsches als Wahres zum Inhalte haben, könnte sogar den wahren Glauben ganz verdrängen; — dabei wankt der blinde Glaube leicht, und wird leicht aller Religiosität und Moralität gefährlich. Zur Quelle oder

Veranlassung dienen dem blinden Glauben oft: Geistesschwäche, Mangel an Ausbildung des Geistes, Unwissenheit, Trägheit, fehlgeschlagene Versuche, sich gründlich zu überzeugen bei inniger Neigung, gefühltem Bedürfnisse und Drange, die geoffenbarten Lehren zu glauben; Furcht vor Straffälligkeit beim Nichtglauben daran; das Gefühl und Bewußtsein der übeln Folgen des Unglaubens, der Zweifelsucht und anderer derartiger Fehler, ohne sich jedoch gründlich überzeugen zu können oder zu wollen; Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Glaubens, verbunden mit irdischem Sinne; das Hangen an falscher Autorität; schlechter Unterricht, der nur das Gedächtniß füllet; schlechte Erziehung, Skrupulosität, Hingabe an Gefühl und Einbildungskraft, häufiger Umgang mit Mystikern, Schwärmern und abergläubischen Menschen; die Furcht, es möchte die Gründlichkeit des Glaubens der eigenen Religiösität und Tugend nachtheilig oder gefährlich sein; die Meinung, das Streben nach jener setze Mißtrauen und Zweifel voraus oder wecke solche, und schon dieser Zweifel sei Sünde gegen Gott in Betreff seiner Offenbarungen; die Meinung, es komme nicht an auf den Glauben, sondern nur auf das Thun; die Meinung selbst von der Verdienstlichkeit des blinden Glaubens. Zuweilen liegt der Anlaß auch in der Bekehrung von sündhaftem Lebenswandel, so wie in dem Uebertritte aus einer christlichen Confession in die andere; und meistens liegt dabei eine falsche Ansicht vom Glauben selbst zum Grunde. — Es ist

5) Dem wahren Glauben und zwar seiner Festigkeit entgegengesetzt der Wankelmuth im Glauben an Gottes Wort, das grundlose oder gar leichtsinnige Wechseln mit Glauben und Nichtglauben an dasselbe. Hiergegen erklärt sich die h. Schrift ebenfalls. Vergl. Ephes. 4, 14. — Anlaß dazu ist Ungründlichkeit des Glaubens, Flatterhaftigkeit, Gleichgültigkeit gegen das Wahre und Hei-

lige, die vorherrschende Rücksicht auf zeitliche Vortheile und Genüsse; Kraftlosigkeit des Willens gegen die Einflüsterungen und Versuchungen der bösen Lust mit ihren Begierden und Leidenschaften und der uns umgebenden Welt; gänzliche Unsittlichkeit, Zweifelsucht, Hinneigung zum Neuen und Neuerungssucht, Unsittlichkeit der Religionslehrer, die Nachlässigkeit in der Erweckung des Glaubens und im Gebete um Erhaltung und Vermehrung desselben.

§. 73.

Pflicht der Hoffnung auf das von Gott verheißene Gute.

Die Betrachtung der göttlichen Heiligkeit, unter welcher die Wahrhaftigkeit begriffen ist, und seiner Allwissenheit, welche eben sowohl die Zukunft, als die Gegenwart und Vergangenheit durchdringt, nöthigt uns, wie zum Glauben an die Aussprüche Gottes überhaupt, so insbesondere zum Glauben an die Versicherungen Gottes über die Zukunft, und zu der festen Ueberzeugung, daß dasjenige gewiß in Erfüllung gehen werde, was Gott vorausgesagt hat und zwar so, wie er es vorausgesagt hat.

Erkennen und erwägen wir nun, daß das Vorausgesagte unsere Vereinigung oder überhaupt unsere Verähnlichung mit Gott fördert, so entsteht schon, wenn die Sinnlichkeit in uns nicht herrscht, und wir das pflichtmäßige Streben nach Aehnlichkeit und Vereinigung mit Gott in uns haben, von selbst ein Wohlgefallen an jenem Verheißenen und ein Verlangen danach; und die Vernunft, welche das Streben nach Gottähnlichkeit und die Liebe zu Gott zur Pflicht macht, müßte uns verwerfen, wenn das Verlangen in uns nicht entstände. Ohne den Glauben an die Erfüllung des von Gott zu unserer Verähnlichung mit

ihm Verheißenen und ohne das Verlangen danach ist es dem Menschen unmöglich, Gott ähnlich zu werden. Der rechte Gebrauch der von Gott angeordneten Heilsmittel ist ohne Beides schon unmöglich. Dieser Glaube *) und dies Verlangen machen aber die Hoffnung auf die Verheißungen Gottes aus **), und somit ist auch diese Hoffnung Pflicht ***).

Man kann bei der Herleitung der Pflicht der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes auch wohl Rücksicht nehmen auf die Treue, die Allmacht und Güte Gottes; aber nöthig ist diese Rücksicht nicht, und auf den Grund der Betrachtung dieser göttlichen Eigenschaften allein läßt sich die Hoffnung nicht als Pflicht erweisen. Die Hoffnung auf das von Gott Verheißene erscheint aber auch bei dem Glauben an sein Wort und bei dem Streben nach Gottähnlichkeit als Pflicht, ohne Rücksicht auf die innere Natur des Verheißenen, wenn nur Gott dasselbe als ein Gut für uns bezeichnet hat und dies gehörig erwogen wird.

---

*) Auf die Verbindung zwischen dem Glauben und der Hoffnung, wie sie aus dieser Herleitung hervorgeht, deutet auch die heilige Schrift hin. Vergl. Heb. 11, 1. 11. Röm. 4, 18 — 21.

**) Daß dieser Glaube mit diesem Verlangen eine Hoffnung sei, zeigt der Sprachgebrauch.

***) Manche Moralisten handeln gar nicht von der Pflicht der Hoffnung; vielleicht, weil sie dieselbe mit dem Vertrauen, wovon wir nachher sprechen werden, verwechseln. Andere, welche sie abhandeln, lassen es dennoch an einer genauen und richtigen Begriffsbestimmung fehlen; und selbst solche, welche den Begriff richtig aufstellen, beweisen dennoch nicht gehörig, daß sie Pflicht, und zwar Pflicht gegen Gott ist. — Vergl. Cannabich, a. a. O. Th. 1. S. 110 u. ff.; Reyberger l. c. p. 46; Geishüttner, Theol. Moral. Th. 2. S. 30; Schwarzhueber, Prakt. kath. Religionshandbuch. Th. 2. Bd. 4. S. 114. Stapf. l. c. p. 58.

Die h. Schrift fordert uns vielfach zur Hoffnung auf. So Heb. 10, 23: »Laßt uns das Bekenntniß unserer Hoffnung unabweichlich fest halten; denn treu ist, der versprochen hat.« 1 Thess. 5, 8 u. 9: »Wir aber, die wir Kinder des Tages sind, wollen nüchtern sein, angethan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helme der Hoffnung zur Seligkeit; denn Gott hat uns nicht bestimmt zum Zorne, sondern zur Erlangung der Seligkeit durch unsern Herrn Jesum Christum.« Vergl. 1 Pet. 1, 13. — Die h. Schrift stellt uns ebenfalls die erhabensten Muster der Hoffnung hin; z. B. Röm. 4, 18 —22 in Abraham; so ist auch Paulus ein vollkommnes Muster der Hoffnung; er spricht seine Hoffnung recht schön aus 1 Tim. 4, 8—11. Mit unerschütterlicher Hoffnung lehrte er im Hinblicke auf die ihm hinterlegte Krone des Lebens; vergl. 2 Tim. 4, 7 u. 8. Die h. Schrift beschreibt die Hoffnung als einen Anker, an den wir uns halten. Heb. 6, 16—19.

Manche Schriftstellen, welche man wohl hierher zieht, sind unpassend, weil das Wort Hoffnung oder hoffen darin in einer andern Bedeutung genommen ist, als worin es hier vorkommt; insbesondere sind in der h. Schrift die Begriffe von Hoffnung und Vertrauen nicht so genau geschieden, als dies in der Wissenschaft nöthig ist.

Die Hoffnung auf das von Gott verheißene Gute ist gründlich oder vernünftig, wenn sie auf dem angegebenen Grunde fußet. Als Hoffnung auf dieses oder jenes bestimmte Gute muß sie, um begründet oder vernünftig heißen zu können, auch die Ueberzeugung zu Grunde haben, daß Gott dasselbe wirklich verheißen habe, und zwar so und für die Umstände verheißen habe, wie und worunter es gehofft wird. — Die gründliche Hoffnung ist verschieden von einer, die sich auf Wahrscheinlichkeit, auf Muthmaßung, Wunsch, heftige Begierden u. dergl. fußet.

Auf diese Eigenschaft der Hoffnung macht uns der Apostelfürst aufmerksam, wenn er sagt 1 Pet. 3, 15: »Christum den Herrn heiliget in eurem Herzen; seid allzeit bereit, jedem, der euch zu Rede stellt, über das, so ihr hoffet, Antwort zu geben, ehrerbietig und bescheiden.«

Unsere Hoffnung ist eine zuversichtliche; sie hat den höchsten Grad der Entschiedenheit, mit Ausschließung aller Zweifel an der Erfüllung der Verheißungen Gottes. Jeder Zweifel, der sie trübt, ist Verstoß gegen den Gott schuldigen Glauben. Die Verheißungen Gottes sind die zuverlässigsten, und deßhalb muß auch die Hoffnung darauf die zuversichtlichste sein. Sie hat die absolut zuverlässigste Bürgschaft für sich und eine vollere Bürgschaft, als welche uns irgend ein anderes Wesen für seine Verheißungen geben kann; diese steht soweit hinter der göttlichen zurück, als das beschränkte, schwache und veränderliche Erkennen und Wollen hinter dem göttlichen.

Die Hoffnung soll auch unerschütterlich und beharrlich sein, weil unser Glaube unerschütterlich und unsere Liebe und das Streben nach Aehnlichkeit mit Gott beharrlich sein sollen; ohne daß die Hoffnung unerschütterlich und beharrlich wäre, müßte es aber dem Glauben oder der Liebe oder allem Genannten an dieser Eigenschaft fehlen; und dann ist zu unserer Verähnlichung mit Gott eine beharrliche Hoffnung nöthig.

Wir müssen daher auf die Verheißungen Gottes so lange hoffen, bis sie in Erfüllung gegangen sind; so lange nämlich fordern dies der Glaube, die Liebe und das Streben nach Gottähnlichkeit. Da es nun Verheißungen gibt, welche in diesem irdischen Leben nicht in Erfüllung gehen, und nach Angabe der Verheißungen selbst erst in der Ewigkeit erfüllt werden sollen, so müssen wir das Leben hindurch hoffen und in Hoffnung zu Grabe gehen.

Die Hoffnung muß auch allgemein sein; sie muß sich

auf alles verheißene Gute erstrecken, weil der Grund bei Allem stets derselbe ist und für Alles gleiche Gültigkeit hat.

Die Hoffnung muß eine im höchsten Grade sehnliche sein, weil die Liebe zu Gott die größte ist und diese Liebe nichts sehnlicher verlangt, als Vereinigung mit Gott und die Mittel dazu nach dem Grade ihrer Angemessenheit zu diesem Zwecke und weil wir mehr nach Aehnlichkeit mit Gott als nach irgend etwas Anderm streben müssen *). — Die sehnliche Hoffnung setzt eine große Thätigkeit in Bekämpfung der Sinnlichkeit voraus, indem wir von Natur aus ein weit stärkeres Verlangen haben nach den Gütern der Sinnlichkeit, als nach den von Gott verheißenen höhern Gütern, und indem jene fortwährend mehr vor Augen schweben, und unsere Aufmerksamkeit und Begierde leichter anziehen. Die sehnliche Hoffnung muß auch antreiben, die Bedingungen zu erfüllen, unter welchen wir einzig in den Besitz der gehofften Güter kommen; sie muß dies um so mehr, je gewisser es ist, daß Gott seine Verheißungen erfüllt, wenn wir das Unserige leisten. Die wahre Hoffnung, wie wir sie als Pflicht erwiesen haben, ist also auch eine wirksame, thätige.

Die Hoffnung ist nicht bloß selbst eine Pflicht, und zwar Pflicht gegen Gott, sondern sie ist auch ein kräftiges Tugendmittel; sie wirkt förderlich ein auf die Erfüllung aller Pflichten. Sie stärkt den Willen, gibt ihm Kraft und Muth. »Die Hoffnung läßt nicht zu Schanden werden,« und die Hoffnung auf Gott gewiß am wenigsten. Die Hoffnung erhält aufrecht selbst im Irdischen, wie vielmehr dann im Moralischen? Wer hofft, hält mit Paulus

---

*) Diese Eigenschaft der Hoffnung pflegt nicht genug beachtet zu werden, so wie denn auch der Bestandtheil des Verlangens in der Hoffnung bei dem Beweise für diese Pflicht häufig übergangen wird.

(Röm. 8, 10.) dafür, daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der Herrlichkeit, die einst an uns soll offenbar werden. Sie bewahrt vor vielen moralischen Uebeln und ist der feste Anker unserer Seelenruhe und Zufriedenheit, die in aller Pflichterfüllung so wichtig sind. Vergl. Heb. 6, 16 — 19. Röm. 4, 24 u. 25. Die Hoffnung bewahrt uns selbst vor übertriebener Aengstlichkeit in Betreff des Irdischen, weil sie den Blick auf die Ewigkeit wendet, wogegen das Zeitliche als unbedeutend erscheint.

§. 74.

Mittel zur Erwirkung dieser Hoffnung.

Um die Hoffnung heranzubringen, wenn sie nicht da ist, sie zu wecken, wenn sie schlummert, sie zu befestigen, wenn sie wankend wird, ist nöthig der Glaube an Gottes Wort und die Liebe zu Gott; der öftere Gedanke an Gottes Allwissenheit und Wahrhaftigkeit; dann dient hierzu die Betrachtung der Erfüllung so vieler und so großer Verheißungen, namentlich des verheißenen Erlösungswerkes; — ferner das Nachdenken über die Güter, die uns Gott verheißen hat aus freier Güte und Liebe, nämlich die ewige Glückseligkeit, die Mittel dazu, insbesondere die Nachlassung unserer Sünden, u. s. w., als welche für sich oder in ihrer Beziehung auf den höchsten sittlichen Zweck von der größten Wichtigkeit sind; — der öftere Aufschwung des Geistes aus der Sinnlichkeit und der Welt und allen ihren Gütern zu Gott und seinen himmlischen Gaben; die rechte Würdigung der sinnlichen Güter im Vergleiche mit den geistigen, der physischen mit den moralischen, der zeitlichen mit den ewigen; die dieser Würdigung entsprechende Lossagung von aller zu großen Anhänglichkeit an das Sinnliche und Zeitliche und der Gebrauch desselben zu sittlichen Zwecken; — die Erwägung, um welchen theuern

Preis der Sohn Gottes, unser Heiland, uns die Anwartschaft auf die verheißenen Güter erkauft hat; die Kenntniß der eigenen sittlichen Mängel und Bedürfnisse und der Unmöglichkeit, ihnen anders abzuhelfen, als durch die Gnade Gottes; die Ueberzeugung, daß Gottes Gnade auch in dem Schwachen stark ist, und daß dieser alles vermag in dem, der ihn stärket; die öftere Erwägung unsers endlichen Schicksals. Dies und Aehnliches muß unser Verlangen nach den verheißenen Gütern und so unsere Hoffnung auf die Verheißung mehren. Nebst dem Gebete um Hoffnung muß dann ferner hier noch genannt werden die treue Erfüllung der Bedingungen, an welche Gott seine Verheißung geknüpft hat, ein tugendhafter Wandel; jene Erfüllung der Bedingungen gibt uns den Muth zur Hoffnung, die selbst für alles weitere tugendhafte Bestreben so sehr ermuthigend ist.

Von der Uebung der Hoffnung, dem Akte der Hoffnung und von dem Gebrauche der Formeln gilt hier ganz dasselbe, was über diesen Gegenstand oben in Betreff des Glaubens und der Liebe gesagt ist.

§. 75.

Verletzungen dieser Pflicht der Hoffnung.

Verletzung der Pflicht der Hoffnung ist:

1) Aengstlichkeit und Besorgniß, ob die Verheißungen Gottes überhaupt, oder ob dies oder jenes, was Gott verheißen hat, und was man als von ihm verheißen erkennt, auch eintreffen werde. Sie setzt entweder Mangel an wahrem Glauben an Gottes Wort voraus, oder sonstige Schwäche und Verkehrtheit des Willens. Doch können auch äußere Umstände diese Aengstlichkeit begründen. Die Aengstlichkeit wirkt nachtheilig auf alle übrige Pflichterfüllung; so belebend, ermuthigend, stärkend die

Hoffnung für unsere Anstrengungen ist, so ertödtend, entmuthigend, schwächend ist die Aengstlichkeit und Furcht, und wie sie dies in allen Geschäften schon ist, so ist sie es vorzüglich in der Besiegung der Hindernisse unserer Vollkommenheit. Die Aengstlichkeit zieht den Geist hin auf den Gegenstand der Furcht, so daß dieser nicht mehr verweilt bei dem, wobei er verweilen soll; sie bringt außer Fassung und lähmt die Kräfte; sie benimmt uns die Lust zur Erfüllung der Bedingungen, unter welchen die Verheißung gegeben ist.

2) Verzweiflung an den Verheißungen Gottes, das volle Gegentheil der Hoffnung auf die Verheißungen, sie ist ein gänzliches Aufgeben der Erwartung des Verheißenen. Alles, was die Aengstlichkeit Schlimmes an sich hat, findet sich in der Verzweiflung in seiner größten Ausdehnung und im höchsten Grade wieder. Sie macht gänzlich unaufgelegt zur Besiegung der Hindernisse der Tugend; mit ihr ist entweder eine gänzliche Lähmung, gänzliche Niedergeschlagenheit der Kräfte zum Wirken für den Gegenstand der Hoffnung verbunden, oder ein voller Aufruhr der Kräfte, die sich zu ihrer eigenen Zerstörung bekämpfen. Die Verehrung Gottes schwindet auch in ihr gänzlich; und wenn dann auch bei ihr nicht immer der Glaube, daß Gott seine Verheißungen erfüllen könne und wolle, fehlt, so mangelt doch wenigstens der Glaube, daß man den Bedingungen noch nachleben könne, woran die Verheißung geknüpft ist; ein Mangel, welcher aber wieder auf den Glauben an die Verheißung zerstörend zurückwirkt, weil wir nach der Lehre der Offenbarung glauben können und glauben sollen, daß wir allen Bedingungen nachleben können; haben wir aber diesen auf die Offenbarung gegründeten Glauben verloren, wie sollten wir den andern noch erhalten können, der auf demselben Grunde ruhet?

Die Verzweiflung entspringt oft aus einem Andrange zeitlicher Leiden und aus sittlicher Verdorbenheit, dann aus allen Quellen der Aengstlichkeit und des Unglaubens und aus diesen selbst. Aus Andrang der zeitlichen Leiden kann sie entspringen, wenn der Mensch den Andrang derselben mit der Güte und Liebe Gottes nicht mehr vereinbaren kann. Dabei liegt dann wiederum eine voreilige Ueberschätzung der Leiden zu Grunde und die Unkunde davon oder der Mangel an Erwägung, daß selbst die schwersten Leiden in der Heilsordnung zu unserer und der andern Menschen wahrem Wohle dienen. Jedes Leiden ist an sich erträglich, selbst die Qual des bittersten Todes kann in Geduld und Standhaftigkeit ertragen werden; das Beispiel Christi, der in Ergebung seinen Geist aushauchte am Kreuzesstamme, und die Beispiele so vieler Heiligen, die qualvoll endeten, leuchten uns darin helle vor; — ist aber aus anderer Ursache, nämlich aus Unsittlichkeit, der Strahl der Hoffnung erloschen, dann wird das Leiden leicht unerträglich, weßhalb auch solche Verzweiflung so oft mit dem Selbstmord endet. — Wie die Aengstlichkeit, so kann auch die Verzweiflung entstehen aus Mißtrauen auf Gott, auch aus Mißtrauen auf die eigenen Kräfte, so wie aus zu großem Vertrauen zu diesen, wenn es sich später getäuscht sieht, und endlich aus Geistesverwirrung, Melancholie und andern psychischen Krankheiten.

3) Blinde Hoffnung, die Hoffnung ohne Grund, ohne Rücksicht auf die Eigenschaften Gottes, welche der Grund und die Bürgschaft der Hoffnung sind, oder ohne Rücksicht darauf, ob das Erwartete auch wirklich von Gott verheißen und so verheißen sei, wie es erwartet wird; — so ist nicht bloß die Hoffnung des nicht-Verheißenen, sondern auch die Hoffnung des bedingt Verheißenen ohne die Erfüllung der Bedingungen blind.

Sie geht hervor bald aus mangelhafter Erkenntniß

Gottes und dessen, was man von einem unendlich heiligen Wesen erwarten kann; bald aus Leichtsinn in Wünschen und Begierden; denn was man sehnlich, wenn gleich noch so thöricht, wünscht, das hofft man nicht selten auch schon. Diese blinde Hoffnung ist nicht nur an sich der Pflicht der Gott schuldigen und seinen Eigenschaften angemessenen Verehrung zuwider, sondern gleichfalls wieder nachtheilig für alle Sittlichkeit. Wer blinde Hoffnung hegt, wird sich wenig oder gar nicht aufgefordert und angetrieben fühlen zur Darbringung dessen, was Gott überall zur Bedingung der Erfüllung seiner Verheißungen macht, nämlich zu einem beständigen, nach Gottes Willen eingerichteten Leben, zur beständigen sittlichen Wirksamkeit in Verehrung Gottes.

4) Der Mangel an Hoffnung auf die von Gott verheißenen Güter aus Gleichgültigkeit gegen sie. — Dies ist wohl der gewöhnlichere Verstoß gegen die Pflicht der Hoffnung. Er setzt Mangel an Kenntniß der höhern Güter und der menschlichen Bestimmung voraus, oder zu große Anhänglichkeit an das Zeitliche, einen zu irdischen Sinn, Leichtsinn, Uebermuth, ein falsches Vertrauen auf Gottes Güte und Barmherzigkeit oder völlige Unsittlichkeit. Uebrigens verfällt der Mensch bei der Stärke seiner Sinnlichkeit, bei der Schwäche seines freien Willens, und bei den vielen und heftigen Reizen der ihn umgebenden Welt gar leicht und bald in diesen Fehler, wenn er ihm und den Veranlassungen dazu nicht ernstlich und kräftig entgegenwirkt.

Verwandt mit diesem Fehler und deßhalb hier zu erwähnen ist:

5) Die sinnliche, eigennützige Hoffnung, in welcher der Mensch nicht die wichtigern von Gott verheißenen Güter hofft, sondern nur die zeitlichen und zwar diese als solche, nicht als Mittel zu den ewigen; oder

worin er wenigstens die zeitlichen sinnlichen Güter sehnlicher hofft, als die ewigen geistigen. — Diese Hoffnung ist in so fern auch schon eine blinde, als Gott uns die zeitlichen Güter nur bedingt oder als Mittel zu den wahren und ewigen Gütern verheißen hat.

6) Die schwankende Hoffnung, in welcher der Mensch nach Verschiedenheit seines Gemüths-Zustandes und seiner äußern Lage hofft und wieder nicht hofft. Dies Schwanken kann Statt haben sowohl hinsichtlich der Ueberzeugung, daß das Verheißene in Erfüllung gehen werde, als auch hinsichtlich des Verlangens nach demselben, oder auch in beiden Beziehungen zugleich.

7) Die todte Hoffnung, in welcher der Mensch nicht daran zweifelt, daß die Verheißungen Gottes in Erfüllung gehen werden, und sich auch wohl die verheißenen Güter wünscht, aber doch kein inniges, die Begierden der Sinnlichkeit überbietendes und den Willen bestimmendes Verlangen danach hat, wie doch die Liebe zu Gott und das Streben nach Aehnlichkeit mit ihm dies fordert.

§. 76.

Furcht vor den Strafen Gottes.

Eben sowohl, als wir auf den Grund der göttlichen Heiligkeit und Allwissenheit das von ihm verheißene Gute fröhlich erwarten, müssen wir auch darauf hin es als gewiß annehmen, daß die von ihm angedroheten Uebel, so wie sie angedroht sind und unter den angegebenen Bedingungen eintreffen werden.

Bei einer richtigen Ansicht dieser Uebel als Strafen Gottes, nicht bloß sinnlicher, sondern auch und vorzüglich geistiger Art, die bestehen im Verluste der Freundschaft Gottes und seiner Gnade zu unserer Verähnlichung mit ihm, im Verluste der beseligenden Anschauung Gottes und

der innigsten Vereinigung mit ihm, dem Allerheiligsten, Liebenswürdigsten und Seligsten, in dem Abscheu Gottes gegen den Menschen und der ewigen Verdammung und Verstoßung aus seiner heiligen, liebevollen und beseligenden Nähe in die äußerste Finsterniß der teuflischen Bosheit und der ihr angemessenen Qualen; ferner bei wahrer Demuth vor Gott oder auch bei der Betrachtung, daß der Mensch von Natur aus hinneigt und aufgelegt ist, und noch überdies vielfach von Außen versucht wird zu demjenigen, was ihm diese angedrohten Uebel zuzieht, — bei allem diesem wird von selbst eine Besorgniß oder Furcht in uns entstehen, wir möchten uns etwa jene angedrohten Uebel zuziehen. Das Nichtentstehen dieser Furcht hätte entweder einen Mangel an Glauben an Gottes Wort, oder an Streben nach Aehnlichkeit mit Gott, an Liebe zu Gott oder an Demuth vor Gott oder ein falsches Vertrauen auf Gott zu Grunde und wäre somit verwerflich, weil seiner Ursache nach andern Pflichten gegen Gott widersprechend, und zuletzt aus der Herrschaft der Sinnlichkeit hervorgehend.

Die Furcht vor den von Gott angedrohten Uebeln entsteht auch bei dem Glauben an Gottes Wort und der Demuth vor Gott ohne Rücksicht auf die innere Natur jener Uebel, wenn nur Gott das Vorausgesagte als ein Uebel für uns und die Bedingungen, unter welchen es uns trifft, bezeichnet hat, und dies gehörig erwogen wird.

Es ist also nicht alle Furcht vor den von Gott angedrohten Strafen sündhaft, sondern eine gewisse Furcht vor ihnen ist eine nothwendige Folge anderer Pflichten gegen Gott; dann ist sie auch nicht nur ein sehr starker, sondern in der Regel auch ein unentbehrlicher Antrieb zur Verähnlichung mit Gott.

Die heilige Schrift schärft uns ebenfalls diese Furcht ein; sie will, wir sollen unser Heil wirken in Furcht und

Zittern; Philipp. 2, 12: »Fürchtet nicht diejenigen, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht tödten können, sondern fürchtet vielmehr den, der sowohl die Seele als den Leib zur Hölle verderben kann.« Matth. 10, 28; Luk. 12, 5. *)

*) Wenn der Apostel Johannes sagt 1 Br. 4, 18: »Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommne Liebe treibt die Furcht aus; denn die Furcht hat Qual; wer aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe:« so widerstreitet das nicht der Behauptung der Pflicht der angegebenen Furcht vor den von Gott angedrohten Strafen; denn die Worte des Apostels haben, ungezwungen erklärt, diesen Sinn: Die Liebe zu Jemanden schließt nicht Furcht vor ihm ein; vielmehr schließt die vollkommne Liebe zu ihm die Furcht vor ihm aus, denn die Furcht begreift Qual in sich, oder der Gegenstand der Furcht ist ein Gegenstand der Qual, und einen solchen kann man nicht vollkommen lieben. Damit ist dann aber gar nicht geläugnet, wie es denn auch vernünftiger Weise der Natur der Sache nach nicht geläugnet werden kann, daß man in Ansehung oder wegen eines Gegenstandes, den man liebt, noch wohl Furcht haben, und daß selbst die Liebe zu ihm eine solche einflößen kann. So kann namentlich die Liebe zu Gott, als das aus Wohlgefallen stammende Streben nach inniger Vereinigung mit ihm, mit Rücksicht auf unsere Schwachheit uns zur Furcht stimmen, die schon bestehende Verbindung mit Gott möchte wieder aufgelöset, oder die wahre und innigste möchte durch unsere Schuld nie zu Stande kommen, und wir möchten uns sogar eine ewige Verstoßung von ihm zuziehen. Wollte man mit Bezugnahme auf den vorhergehenden Contert sagen, der Apostel schließe auch die Furcht vor den angedrohten Strafen von der vollkommnen Liebe aus: so ist zu erinnern, daß da nicht von der Liebe zu Gott, sondern von der Liebe Gottes zu uns die Rede ist, als welche sich darin als die vollkommenste gezeigt hat, daß wir mit Rücksicht auf unsere Aehnlichkeit mit Gott (die das Erlösungswerk in uns wieder erneuert hat) Zuversicht haben auf den Tag des Gerichtes; so wie der Apostel vorher V. 9 sagt: »Darin hat sich die Liebe Gottes zu uns geoffenbart, daß Gott seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt hat, auf daß wir leben durch ihn.« Aber diese Zuversicht auf

— Vergl. Heb. 4, 1; Röm. 11, 20 — 24; 1 Kor. 9, 27; Apokal. 14, 7 *).

---

den Tag des Gerichtes auf den Grund unserer Aehnlichkeit mit Gott, die Christus in uns wieder erneuert hat, schließt die Furcht vor dem Tage des Gerichtes nicht aus, in so fern wir jene Aehnlichkeit mit Gott wieder getrübt haben, oder sie leicht wieder schwächen können. Würden aber auch die Worte des Apostels so gedeutet: darin hat sich unsere Liebe zu Gott als eine vollkommne erprobt, daß wir Zuversicht auf den Tag des Gerichtes haben, weil wir gottähnlich in dieser Welt wandeln: so wäre damit doch noch nicht alle Besorgniß oder Furcht vor dem Tage des Gerichtes ausgeschlossen hinsichtlich eines noch leicht möglichen entgegengesetzten Wandels. Eine solche Zuversicht wäre vielmehr im Widerspruche mit der Lehre des Apostels von der wahren Liebe zu Gott und mit andern Lehren desselben.

Wenn man mit Cannabich die pflichtmäßige Furcht und den Unterschied zwischen kindlicher und knechtlicher Furcht läugnet, so begeht man einen groben Irrthum oder man will nur Wortgezänke erregen; die von Cannabich angeführten Gründe sind die klärsten Beweise für diese unsere Behauptung. Sieh' Cannabich, a. a. O. S. 62 und folgg.

*) So sagt auch das Conc. Trid. Sess. 6, cap. 13: »Qui se existimant stare, videant, ne cadant, et cum timore et tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, in ieiuniis et in castitate. Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia. Apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus; si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.« — Ferner: »Si quis dixerit, gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse aut peccatores peiores facere, anathema sit.« can 8; und sess. 14. can. 5 heißt es: »Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectio-

Diese pflichtmäßige Furcht vor den von Gott angedrohten Strafen ist unläugbar eine vernünftige, wie sie es sein soll. Sie ist ferner und soll auch sein eine gläubige und liebevolle Furcht. Sie fürchtet nur das, was Gott angedrohet hat und nur so und unter den Bedingungen, worunter Gott es angedrohet hat; sie fürchtet vorzüglich die Trennung und Verstoßung von Gott, dem Gegenstande ihrer Liebe; sie ist somit keine bloß knechtische Furcht, sondern eine wahrhaft kindliche. Sie ist eben darum von Aengstlichkeit, Schrecken, Muthlosigkeit, Niedergeschlagenheit, Verzagen und Verzweiflung wegen der von Gott angedrohten Strafen verschieden; sie spornt vielmehr an zur sorgfältigen Vermeidung alles dessen, was jene Strafen nach sich ziehen könnte, und zum freudigen und gewissenhaften Gebrauche aller geeigneten Mittel zur Abwendung derselben. Sie muß ferner sein eine andauernde, weil wir, so lange wir noch in der Schwäche des Fleisches wandeln, Grund zu derselben haben, und weil wir selbst über unsern bisher geführten Wandel kein ganz untrügliches Urtheil fällen können. Vergl. 1 Kor. 4, 3 — 5. 10, 12. Philipp. 3, 11 — 13. Heb. 3, 14.

Wir müssen auch aus den oben angeführten Gründen die angedrohten Strafen Gottes mehr fürchten, als irgend ein zeitliches und als alle leibliche Uebel. Dies verlangt auch die oben angegebene Schriftstelle Matth. 10, 28.

---

nem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem, nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum illum esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium, anathema sit.«

§. 77.

Mittel zur Erweckung und Beförderung dieser Furcht. Abweichungen von derselben.

Mittel zur Erweckung und Beförderung dieser Furcht vor den angedrohten Strafen sind:

Die Erweckung, Erhaltung und Belebung des festen Glaubens an Gottes Wort und der Liebe zu Gott, genaue Selbstkenntniß und Demuth, öftere Selbstprüfung, der öftere Gedanke an die Flüchtigkeit der Zeit, an den Tod, an die angedrohten Strafen selbst, an die Allwissenheit und Allheiligkeit Gottes, an die schon in Erfüllung gegangenen göttlichen Drohungen, u. dergl.

Dieser Furcht steht entgegen:

1) Die gänzliche Sorglosigkeit in Betreff des eigenen künftigen Loses, ein in-den-Tag-hinein-Leben, als wenn es keinen Himmel und keine Hölle gäbe. Hiergegen warnt die h. Schrift an vielen Stellen. Vergl. Matth. 24, 37—25, 13; Luk. 21, 34—36; 1 Thess. 5, 1—10; 1 Pet. 4, 1—7; Is. 22, 18; 56, 12.

2) Die Furchtlosigkeit aus falscher Hoffnung auf Gottes Verheißungen, oder aus falschem Vertrauen auf Gott, oder aus Tugendstolz, Werkheiligkeit, Uebermuth. Vergl. Luk. 12, 16—21. Matth. 3, 7—9. 23, 29—33.

3) Die blinde, unvernünftige oder grundlose Furcht vor Gottes Drohungen; eine solche ist die Furcht vor etwas, als einer Strafe Gottes, was Gott entweder gar nicht oder doch nicht so als Strafe angedrohet hat; oder die Furcht vor wirklich angedrohter Strafe ohne Rücksicht auf die Bedingungen, worunter sie angedroht ist.

4) Die ängstliche, niederschlagende, unthätig machende Furcht; vergl. Matth. 25, 24—30, und die verzweifelnde Furcht, worüber zu vergl. Gen.

4, 13 u. 14. Dieser liegt oft unrichtige abergläubische, anthropomorphistische Ansicht von Gott zu Grunde; in diesem Falle kann sie auch wohl abergläubische Furcht heißen; sie ist dann aber auch schon eine unvernünftige. Vergl. Matth. 25. 24 — 30. Sie kann aber auch veranlaßt sein durch Aengstlichkeit überhaupt und insbesondere durch Skrupulosität bei Beschränktheit des Kopfes und der Erkenntnisse, durch Gewissensbisse, durch Melancholie, u. dergl.

5) Die bloß sinnliche, oder die knechtische Furcht, wovon schon früher die Rede war; sieh' §. 54. S. 189.

6) Die schwankende und flüchtige Furcht.

Anm. Daß die Furcht vor den von Gott angedrohten Strafen der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes und dem Vertrauen auf Gott nicht widerspreche, wird jedem einleuchten, der das mit einander vergleicht, was hier von jeder einzelnen dieser Gemüthsstimmungen gesagt wird. In solche Widersprüche verwickelt man sich gewöhnlich dadurch, daß man die Begriffe nicht deutlich und bestimmt genug nach Inhalt und Begränzung vorführt. Lesenswerth ist, was Stapf über das Verhältniß der Hoffnung oder des Vertrauens zur Furcht sagt l. c. p. 73: »Ad legitimae fiduciae dotes spectat, ut cum salutari timore iungatur. Scilicet: *Beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis, qui sperant super misericordia eius.* Ps. 146, 11. Hic tamen timor non fluctuationem aliquam de divinis promissis, sed nonnisi iustam diffidentiam de nobismet ipsis et spiritum humilitatis praesefert. Inprimis enim, ut Trid. docet, nemo, quamdiu in hoc mortali corpore sumus, de arcano divinae praedestinationis mysterio eousque praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum; quando quidem id sine speciali revelatione sciri nequit. Similiter de *perseverantia finali*, quae singulare Dei donum constituit, nullus *absolute* certus esse potest. Hinc *cum metu et tremore salutem*

nostram operari iubemur, et *qui se existimat stare, videat, ne cadat.* Phil. 2, 12; 1 Cor. 10, 12. Pari modo Eccli. 5, 5 dicitur: *De propitiato peccato noli esse sine metu.* vid. Trid. Sess. 6. cap. 12 et 13. Can. 15 et 16. Divina scilicet sapientia consulto aliquam nobis incertitudinem reliquit, ut *nesciat homo, utrum amore an odio dignus sit.* Eccle. 9, 1 Spes mentem ad Deum erigit, timor vero illam adinstar saburrae, qua navis adgravatur, demissam tenet. Illa in operando nos alacres, hic vero cautos et circumspectos reddit; *habemus enim thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non ex nobis.* 2 Cor. 4, 7. vid. S. Bern. Serm. 6 in Cant. — Absit vero, ut exinde *pusillanimes* reddamur. Potius quo magis de infirmitate nostra persuasi sumus, eo enixius ad Deum nos confugere oportet, confidentes, quia qui coepit in nobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. Phil. 1, 6. Cf. 1. Cor. 10, 13.

§. 78.

Vertrauen auf Gott.

Betrachten wir, daß Gott nach ſeiner Allheiligkeit nur und alles das will, was an ſich gut und recht iſt, nach ſeiner Allgüte alles das, was uns wahrhaft heilſam iſt, daß er nach ſeiner Allwiſſenheit dies Alles auf das vollkommenſte durchſchauet, und daß nach ſeiner Allmacht alles, was er will, unausbleiblich geſchieht, und daß er mit dieſem Willen, dieſer Macht und Erkenntniß Alles regiert, für Alles, für das Kleinſte, wie für das Größte ſorgt, und daß wir ein vorzüglicher Gegenſtand ſeiner Fürſorge ſind: ſo müſſen wir uns ſchon geneigt fühlen, Gottes Einrichtung der Dinge, ſeine Weltregierung und ſeine Lenkung unſerer Schickſale, und zwar ſowohl die zukünftige, als die gegenwärtige und die von jeher geweſen als die beſte und heilſamſte für uns anzuerkennen.

Zu dieser Anerkennung stimmt uns schon das pflichtmäßige Wohlgefallen an jenen Eigenschaften Gottes, wenn die Sinnlichkeit in uns beherrscht ist. Wir finden uns aber hierzu aufgefordert, wenn wahre Dankbarkeit gegen Gott und aufrichtige Demuth vor ihm uns durchdringen, welche letztere uns überzeugt, wie wenig wir und alle menschliche Erkenntnißkräfte im Stande sind, unser Bestes jederzeit zu erkennen, wie oft wir es nicht einmal ernstlich wollen, und wie wenig wir es zu bewerkstelligen vermögen. Ohne diese Anerkennung können wir aber auch Gott nicht ähnlich sein, unsere Ansichten und unser Wollen mit dem Erkennen und Wollen Gottes nicht übereinstimmen. Zuletzt können wir auch ohne diese Anerkennung nicht ernstlich und nicht mit gehörigem Erfolge nach Aehnlichkeit mit Gott streben. Sie ist somit unläugbar Pflicht.

Nennt man nun diese Anerkennung überhaupt Vertrauen auf Gott, so ist das Vertrauen auf Gott in dieser Bedeutung Pflicht gegen Gott. Versteht man aber unter dem Vertrauen auf Gott die Anerkennung oder die zuversichtliche Erwartung, daß Gottes zukünftige Einrichtung der Dinge, seine künftige Weltregierung und Lenkung unserer Schicksale für uns die beste und heilsamste sein werde: so erscheint das Vertrauen auf Gott hier ebenfalls als Pflicht gegen ihn; neben ihm aber eben sowohl die Anerkennung, daß Gottes Einrichtung der Dinge, seine Weltregierung und seine Lenkung unserer Schicksale von jeher für uns die beste und heilsamste war und daß auch die gegenwärtige die beste ist. Der Sprachgebrauch läßt zwar beide Bedeutungen des Wortes Vertrauen auf Gott zu, aber gewöhnlicher kommt doch das Wort in der letztern Bedeutung vor. Der größern Bestimmtheit wegen nehmen wir denn auch das Wort Vertrauen im engern Sinne und besprechen das, was hier schon

neben dem Vertrauen als Pflicht erkannt ist, später besonders *).

Mit Recht ermuntert uns gemäß dem oben Gesagten die h. Schrift zum Vertrauen auf Gott; wir wollen nur einige Stellen derselben anführen. 1 Joh. 3, 21: »Geliebte, wenn unser Herz uns nicht tadelt, so haben wir Vertrauen auf Gott und was wir dann bitten, werden wir von ihm erlangen.« 1 Tim. 6, 17: »Den Reichen dieser Welt schärfe ein, nicht hochmüthig zu sein, noch auf das Ungewisse des Reichthums sich zu verlassen, sondern auf den lebendigen Gott, der uns Alles reichlich zum Genusse darbietet.« — Vergl. 2 Cor. 4, 2 — 14. Matth. 6, 25 — 34. 10, 28 — 31. Jak. 1, 5 — 7. — 1 Pet. 5, 7. 3, 12 — 14. Heb. 10, 32 — 35. Auch das A. T. ist voll von Aufforderungen zum Vertrauen auf Gott, namentlich in den Psalmen; sieh' Ps. 9; 17, 1 und folgg.; 26, 1 und folgg.; 32; 43, 6; 72; 146; Jes. 50, 10. Sprichw. 3, 5. Ekkli. 32, 28; 2, 11. 13; 34, 14 — 17, u. s. w.

---

*) Das Vertrauen auf Gott kann zwar auch Hoffnung auf Gott genannt werden, ist aber dann von der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes zu unterscheiden. Man nennt zwar oft auch die Erwartung irgend eines bestimmten Gutes von Gott Vertrauen auf Gott; diese kann aber hier nicht mehr unter der Pflicht des Vertrauens auf Gott verstanden werden, weil sie nothwendig eine Verheißung Gottes voraussetzt und somit, in wie fern sie Pflicht ist, schon unter der Pflicht der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes begriffen ist. — Die Moralisten verwechseln öfter die Begriffe von Hoffnung uud Vertrauen, und unterscheiden auch nicht die weitere und engere Bedeutung des Wortes Vertrauen. Vergl. Ammon, a. a. O. Bd. 2. Abth. 1. S. 175; dessen: Vollständiges Lehrbuch der christlich-religiösen Moral, Ausg. 4. S. 332. Cannabich, a. a. O. Th. 1. S. 101. Wanker, a. a. O. Th. 2. S. 37.

Das von uns als Pflicht erwiesene Vertrauen auf Gott ist in seinem Entstehen und in seinem Inhalte ein vernunftgemäßes Vertrauen; es ist selbst ein von der Vernunft gefordertes Vertrauen, als eine den Eigenschaften Gottes und seinem Verhältnisse zu uns angemessene und zu unserer Verähnlichung mit Gott nothwendige Stimmung des Gemüthes.

Unser Vertrauen muß, wie die Hoffnung, zuversichtlich sein, mit Ausschließung aller Zweifel oder Bedenklichkeiten; eine solche Zuversicht des Vertrauens muß die Vernunft aus den angeführten Verpflichtungs-Gründen zu demselben fordern.

Dann muß das Vertrauen auf Gott auch größer sein, als das Vertrauen auf Menschen, und als das Vertrauen auf irgend etwas in der Welt; denn nirgendwo bietet uns die Welt und etwas in ihr solchen Grund zum Vertrauen, als uns in Gottes Eigenschaften vorgehalten ist; und weil die Vernunft aus den angeführten Gründen das Vertrauen auch ein für alle Mal unter allen Verhältnissen und Umständen fordert, oder weil die Verpflichtungsgründe selbst bleibend sind, so muß auch das Vertrauen bleibend sein. Eben so ergibt sich aus der Betrachtung der Verpflichtungsgründe, daß wir nicht nur in Betreff dieses oder jenes Gegenstandes, sondern hinsichtlich alles dessen unser Vertrauen auf Gott setzen sollen, was nur irgendwie und in wie fern es von Gott abhängig ist.

Das wahre Vertrauen auf Gott kann den Menschen weder berechtigen, noch veranlassen zur Unthätigkeit oder zu einer falschen Sicherheit oder zur Verwegenheit; denn es erwartet nur von Gott, was von ihm und zwar dem Allheiligen und Allgütigen zu erwarten ist; es erwartet, daß unser Schicksal das beste sein werde, in so fern er es selbst lenkt; in wie fern aber Gott unser Schicksal in

unsere eigene Hand gelegt hat, erwartet es nur dann, daß es das beste sein werde, wenn der Mensch es nach Gottes Willen lenket. Darum spornt das wahre Vertrauen den Menschen vielmehr an, seine Kräfte dem göttlichen Willen gemäß zu gebrauchen. Der Mensch, welcher wahrhaft auf Gott vertraut, erwartet mit der größten Zuversicht, daß auch dies für ihn das Beste sein werde, daß Gott das wahre Glück des Menschen an dessen treue Mitwirkung mit seiner Gnade geknüpft hat; und er wird eben durch diese Mitwirkung sein Vertrauen an den Tag legen.

Deßhalb gehört auch das Vertrauen auf Gott zu den besten Tugendmitteln. Es wirkt vortheilhaft auf den Glauben, die Hoffnung und die Liebe ein, und überhaupt auf alle pflichtgemäße Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott; es bewahrt uns vor einem falschen und übertriebenen Vertrauen auf uns selbst oder auf irgend etwas Anderes; es macht, daß wir um so eher alle Verhältnisse, Glück und Unglück u. s. w. richtig beurtheilen und gut benutzen; es befreiet uns von vielen unnützen und schädlichen Sorgen, von allzugroßer Anhänglichkeit an das Zeitliche, gibt uns Muth und Kraft zu allem Guten, Ausdauer in demselben, Besonnenheit und Heiterkeit des Geistes und Liebe zu unserm Beruf.

In der Angabe der Eigenschaften des Vertrauens hat man auch schon gesagt *), das Vertrauen auf Gott solle a. ein gerechtes, und b. ein mögliches sein. Gerecht sei es, wenn es mit Grunde Gutes von Gott erwarte, und also mit solchen Gesinnungen verbunden sei, die uns zu einer solchen Erwartung berechtigen, mit heiligen, guten; oder in andern Worten: nur der Rechtschaffene könne Gott vertrauen; denn dieser sei sich der Liebe zu Gott

---

*) Vergl. Cannabich a. a. O. S. 103 u. ff.

bewußt, und zweifle nicht, daß ihn auch Gott liebe und ihn seines Beifalls würdige. Der böse und schlechte Mensch hingegen könne Gott nicht vertrauen, wenn er auch wollte sein Inneres widerspreche ihm. Pf. 33, 18. 19. 34, 16. 1 Pet. 3, 12. Joh. 9, 31. 1 Joh. 3, 21. — Das Vertrauen auf Gott sei möglich, wenn die Erwartung natürlich und den uns bekannten Naturkräften gemäß sei; denn Wunder seien uns nirgend versprochen und geschähen auch nicht. Warum solle Gott von seiner Ordnung in der Natur abweichen, die gut und zweckmäßig sei und zureiche, die Absichten seiner Weisheit und Güte zu erfüllen, wenn es auch nicht schnell, sondern langsam geschehe? Das Vertrauen auf Gott sei ferner möglich, wenn das, was wir erwarten, gut und schicklich und nicht an sich, oder den Umständen nach widersprechend sei.

Hiergegen ist nun Mehreres zu erinnern. Gegen a) daß ich schon ein wahres Vertrauen auf Gott, d. h. die zuversichtliche Erwartung haben kann, daß Gott mein künftiges Schicksal, in wie weit es von ihm abhängt, zu meinem Besten lenke, ohne daß ich mir grade dieses oder jenes Gut oder das höchste Gut versprechen darf; die Erreichung von diesem hängt zugleich von meinem eigenen sittlichen Wandel ab. Ein solches Erwarten setzt Vertrauen auf Gott und zugleich ein vernünftiges und christliches Selbstvertrauen voraus. So kann auch wohl der Kranke das vollste Vertrauen auf einen Arzt setzen, ohne doch die Heilung von ihm zu erwarten, wenn er glaubt, daß er nur durch Befolgung der Vorschriften des Arztes geheilt werden kann, aber lieber sterben, als jene Vorschriften befolgen will. So kann der in einen Rechtshandel Verwickelte auf den Richter das festeste Vertrauen setzen, ohne zu erwarten, daß dieser seinen Rechtshandel zu seinen Gunsten schlichten werde; um dies zu erwarten, muß er zugleich auch auf die Gerechtigkeit sei-

ner Sache vertrauen. Darum ist die Behauptung, nur der Rechtschaffene könne auf Gott vertrauen, der Böse aber nicht, obgleich er wolle, falsch. Auf Gott können und sollen beide vertrauen; auch können beide Gutes von Gott erwarten; denn auch dem größten Sünder bleibt noch Hoffnung auf Gottes Gnade offen, aber ein gutes Ende oder das höchste Gut kann nur der Rechtschaffene von Gott erwarten, weil es nebst dem Vertrauen auf Gott ein vernünftiges und christliches Selbstvertrauen und einen sittlichen Lebenswandel voraussetzt. — Keine der angeführten Schriftstellen sagt, daß der böse und schlechte Mensch nicht auf Gott vertrauen dürfe oder könne.

Gegen b) ist zu erinnern, daß hier ebenfalls unrichtig unter dem Vertrauen die Erwartung irgend eines bestimmten Gutes gedacht werde. Ferner erwartet der, welcher ein wahres Vertrauen auf Gott setzt, daß Gott seinerseits ihn in eine solche Lage versetzen werde, die für ihn die beste ist; wie und mit welchen Mitteln, ob mit natürlichen oder übernatürlichen, dies geschehe, das läßt er wieder in Folge seines Vertrauens den bestimmen, auf welchen er sein ganzes Vertrauen gesetzt hat. — Ob noch Wunder geschehen, oder nicht, weiß man nicht, und was man nicht weiß, sollte man nicht behaupten; eben darum aber sollte man auch nicht behaupten, daß die Ordnung der Natur hinlänglich sei, die Absichten der göttlichen Weisheit und Güte zu erreichen.

Die h. Schrift spricht noch von einem Vertrauen zu Gott durch Christum. Vergl. 2 Kor. 3, 4 — 6. Unser Vertrauen auf Gott ist auch ein Vertrauen durch Christum, weil es sich auf die Lehre Christi von Gottes Eigenschaften und seinem Verhältnisse zu uns gründet, und ferner, weil Christus es ist, der uns, die wir nach der ersten Sünde Kinder des göttlichen Mißfallens geworden waren, Gottes Liebe verscherzt hatten, wieder zu Gegenständen des

göttlichen Wohlgefallens erhoben hat, durch sein Erlösungswerk, und weil Gott wegen dieses Erlösungswerkes uns wieder zu allem Guten verhelfen will. Aber ein Vertrauen auf Gott durch Christum, weil es sich auf Christi Verheißungen gründet, kommt hier nicht zur Sprache, weil dies ein Hoffen auf Verheißungen sein würde *).

---

*) Höchst schal und nichts weniger, als evangelisch ist, was Superintendent Cannabich a. a. O. S. 226 u. flgg. gegen das Vertrauen auf Gott durch Christum, als um der Verdienste Christi willen bemerkt hat. Er sagt: »Ob Paulus das Verdienst Christi im dogmatischen Sinne, d. h. seinen Versöhnungstod, seine stellvertretende Genugthuung gekannt habe, ist noch die Frage; denn die Ausdrücke in seinen Schriften, die ihn bezeichnen sollen, sind noch einer andern und natürlichen Erklärung fähig. Und wer weiß nicht, wie viel gegen jene Lehre mit Grunde gesagt werden kann? Und konnte Paulus kein Vertrauen zu Gott haben, ohne den Versöhnungstod? Konnte er es nicht zu Gott, als Vater, haben? Oder hatte ihn Gott zum Apostel berufen und geschickt gemacht um des Versöhnungstodes Christi willen? Wo steht dieses? Oder wo ist dazu die geringste Vermuthung?« Daher entgegnet auch Cannabich der Annahme, daß Gott uns um des Verdienstes Christi willen unsere Bitten gewähren wolle: »Es ist Entehrung Gottes, wenn man um eines Andern willen etwas von ihm bittet, das man um sein selbst willen, um seiner eigenen Liebe und Güte willen von ihm erbitten kann: und ein Anderer kann unmöglich so viel Liebe haben, als Gott selbst; und wenn Gott vergeben will und kann, so kann und will er es durch sich selbst, durch seine eigene Güte, nicht durch die Güte und das Verdienst eines Andern. Wäre es nicht endlich einmal Zeit, unsere Gebete von solchen und ähnlichen nichts sagenden und mit dem Geiste des Christenthums nicht zu vereinbarenden Formeln zu reinigen?« — Der Katholik, der als solcher an Christum als Gottmenschen und an dessen Erlösungswerk glaubt, kann unmöglich mit solchen Reinigungen sich befassen.

Eben so unrichtig und unchristlich ist aber, was derselbe Cannabich von dem Vertrauen und der Hoffnung auf Je-

Das Vertrauen auf Gott müssen wir, wie den Glauben an sein Wort und wie die Hoffnung an seine Verheißungen, heranbringen, wenn es nicht da ist, stärken, wenn es geschwächt ist; und dazu müssen wir die geeigneten Mittel in Anwendung bringen.

§. 79.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht.

Obenan steht unter den Mitteln zur Erfüllung der Pflicht des Vertrauens wiederum die ernste und öftere Betrachtung jener Eigenschaften in Gott, welche das Vertrauen begründen sollen, und ein sittlicher Lebenswandel; denn wie das Vertrauen auf Gott die Sittlichkeit befördert, so befördert umgekehrt auch die Sittlichkeit das Vertrauen auf Gott, schon weil sie überhaupt alle angemessene Stimmungen gegen Gott, insbesondere die Liebe zu Gott begünstigt, und Gewissensruhe bewirkt, welche wie jene Liebe einen mächtigen Einfluß auf das Vertrauen hat.

---

sum sagt; wir wollen nur Folgendes ausheben: »Wenn Paulus Philipp. 2, 19 sagt: Ich hoffe durch den Herrn Jesus, daß ich den Timotheus bald zu euch senden werde, und daß ich erquickt werde, wenn ich erfahre, wie es um euch steht; so ist dies von der Hoffnung, oder dem Zutrauen zu der Versicherung Jesu zu verstehen, die gute Sache seiner Lehre zu befördern. Wenn er ferner eine besondere Unterstützung von Jesus erwartete, welches nach seinen und anderer Apostel Begriffen fast wahrscheinlich ist, die ihn als Messias im jüdischen, nur veredelten Sinne ansahen und auf ihn hofften, so beweist dies noch nicht, daß auch die übrigen Christen, die aufgeklärter denken, ihr Vertrauen und ihre Hoffnung auf ihn setzen sollen; es ist mehr der Ausdruck des Herzens, als der ruhigen Ueberlegung, wo die Worte nicht immer so genau genommen werden, und wo die Hoffnung an den Wunsch sich so leicht anschließt.« A. a. O. S. 224 u. folgg.

Den Lasterhaften dagegen macht die Furcht vor Gott nicht selten nach und nach mißtrauisch gegen Gott. Jedoch kann auch die Furcht ein passendes Mittel und ein Uebergang zum Vertrauen auf Gott sein, weil sie uns einen Mangel fühlen läßt, dem wir nicht abzuhelfen vermögen. Ferner bringt der Lasterhafte schon durch die Werke seiner Bosheit sich mehr in Gefahr, sein Vertrauen auf Gott zu verlieren; denn seine Sünden ziehen ihm nicht selten physische Uebel zu, in denen er, zumal bei seiner unsittlichen innern Verfassung leicht das Vertrauen auf Gott verliert.

Mächtige Beförderungsmittel des Vertrauens auf Gott sind ferner der Empfang der hh. Sakramente, besonders des Sakramentes der Buße und des Altars, und das Gebet; freilich setzen aber diese schon Vertrauen auf Gott voraus.

Sehr vortheilhaft wirkt für das Vertrauen auf Gott auch der Hinblick auf ausgezeichnete Muster des Vertrauens; solche Muster finden wir in der h. Schrift an manchen Personen; z. B. an Paulus und den Aposteln insgesammt, an der seligsten Jungfrau, an David und den Propheten.

Ferner wirkt dafür die gründliche Ueberzeugung von der Unvollkommenheit unserer Erkenntniß und der Schwäche unsers Willens, so wie von der Nothwendigkeit der Erleuchtung, Leitung und Unterstützung durch die Gnade; die Rücksicht auf das Erlösungswerk, worin die vollkommenste Bewährung der Güte Gottes gegen uns liegt, der wir daher nun auch um so sicherer uns anvertrauen können.

Besonders verdient noch als solches Mittel genannt zu werden die reifliche Erwägung, wie nach der Geschichte das Gute stets aller Hindernisse ungeachtet zuletzt doch siegt, das Böse aber nie ganz sein Ziel erreicht, wie dies oft grade da am weitesten davon geschleudert wird, wenn es demselben am nächsten zu sein scheint; wie es zuletzt in Gottes Hand immer wieder Mittel zum Guten werden

muß. Dies bestätigen vorzüglich die jüdische Geschichte, die Geschichte Jesu und der Apostel und die Geschichte der katholischen Kirche. Auch ein Rückblick auf unsern eigenen Lebenslauf kann uns sehr bestärken im Vertrauen auf Gott; eben so die Betrachtung der Natur und des göttlichen Waltens in ihr, worauf uns selbst die h. Schrift zur Förderung unsers Vertrauens auf Gott hinweiset. Vergl. die oben angeführten Stellen.

§. 80.

Verletzungen der Pflicht des Vertrauens.

Die Pflicht des Vertrauens wird verletzt:

1) Durch Mißtrauen gegen Gott, durch Zweifel und Besorgniß, ob die künftigen Fügungen Gottes für uns wirklich die besten sein werden, oder ob er wohl unser Schicksal, insofern es in seiner Hand steht, so lenken werde, wie es uns am dienlichsten ist. Gegen diesen Fehler warnt die Stelle Luk. 12, 28—30.

Dieses Mißtrauen kann gegründet oder veranlaßt sein in mangelhafter oder irriger Gotteserkenntniß, in Mangel an wahrem Glauben an die Eigenschaften Gottes, worauf sich das Vertrauen auf Gott fußet, in zu großer Anhänglichkeit an sinnliche Güter und in der heftigen Begierde nach denselben, in großem Elende, in schweren, langwierigen und zumal in solchen Leiden, deren Ende noch lange nicht oder gar erst im Tode zu erwarten ist; ferner in einem unsittlichen Leben, auch wohl in natürlicher Furchtsamkeit, in Gemüthskrankheiten und dergleichen. Dieß Mißtrauen verscheucht die Liebe zu Gott und hat einen ungünstigen Einfluß auf unser ganzes Verhalten gegen Gott und auf die Erfüllung unserer Pflichten überhaupt, auf ähnliche Weise, wie dies oben von der Aengstlichkeit in Betreff der Verheißungen Gottes bemerkt wurde.

2) Durch das gänzliche Aufgeben des Vertrauens auf Gott, was man auch wohl Verzweiflung an Gottes heilsamer Fürsorge für uns oder an seiner uns heilsamen Lenkung unserer Schicksale nennen kann. Dieser Fehler hat dasselbe zur Quelle oder zur Veranlassung, was das Mißtrauen gegen Gott zur Quelle oder Veranlassung hat, und die Folgen desselben sind noch schlimmer. Man erwäge auch hier nochmal das, was oben §. 75. über die Aengstlichkeit und Verzweiflung in Beziehung auf die göttlichen Verheißungen gesagt wurde.

3) Durch die bloße Abwesenheit, den bloßen Mangel des Vertrauens auf Gott, das bloße Nichtvertrauen auf ihn. Hierbei können mehrere Fehler, woraus das Mißtrauen gegen Gott entspringt, zu Grunde liegen, vorzüglich aber befördern diese unsittliche Verfassung: Leichtsinn, Unsittlichkeit, Uebermuth, bei welchem letztern der Mensch sein Vertrauen nur oder doch vorzüglich auf sich selbst, seine Kräfte, seine Kenntnisse, seine Geschicklichkeiten, seine Macht, sein Ansehen, seine zeitlichen Güter oder auf andere Menschen, oder auf irgend zeitliche Dinge setzt. Dem Uebermüthigen gebricht es an Kenntniß und richtiger Schätzung seiner selbst, des Menschen oder überhaupt alles Irdischen. Vergl. 1 Tim. 6, 17. Luk. 12, 16 — 20. Sprichw. 3, 5. 11, 28. Ps. 117. 145, besonders V. 2 — 4. Jerem. 17, 5 — 8. Is. 30, 2. 3.

Mit dem Mangel an Vertrauen kann noch wohl ein äußerer Schein von Vertrauen verbunden sein, derselbe mag nun in Worten oder in einem solchen äußerlichen Betragen bestehen, woraus man leicht fälschlich auf die Gemüthsstimmung des Vertrauens auf Gott schließen kann. Zu einem solchen Schlusse kann z. B. die Heuchelei, das phlegmatische Temperament des Fehlenden verleiten.

4) Durch das blinde Vertrauen auf Gott im weitern Sinne; es ist dies ein Vertrauen ohne Erkennt-

niß des Grundes oder der Gründe desselben und widerspricht somit der Vernünftigkeit oder Gründlichkeit des wahren Vertrauens auf Gott. Dies fehlerhafte Vertrauen kann zwar mit dem wahren in Beziehung auf den Gegenstand übereinstimmen, es kann aber in dieser Beziehung eben so wohl falsch sein, und das ist es, wenn es von Allem, auch von Solchem, was nicht Gottes Fügung ist, sondern was Gott unserm freien Willen überlassen hat, unbedingt den besten Erfolg erwartet, oder wenn es sich von der göttlichen Weltregierung und Lenkung unserer Schicksale nur das sinnlich-Beste, das Angenehmste verspricht. Letzteres wäre dann ein sinnliches oder eigennütziges Vertrauen *). In so fern das Vertrauen auf Gott bei der Ueberzeugung oder Vermuthung seiner Grundlosigkeit oder Falschheit Statt hätte, könnte es zum Unterschiede von dem blinden im engern Sinne, wobei jene Ueberzeugung oder Vermuthung nicht vorhanden ist, vermessen genannt werden **).

Arten des unvernünftigen Vertrauens sind, in so fern sie noch Verstöße gegen das Vertrauen und nicht vielmehr gegen die Hoffnung sind: Das sündhafte oder lästernde Vertrauen, die Erwartung, daß uns Gott zu der Erreichung böser sündhafter Zwecke behülflich sein werde; ferner das abergläubische Vertrauen, das Vertrauen

---

*) Ein eigennütziges Vertrauen wird auch demjenigen beigelegt, welcher nur so lange mit Gottes Fügungen zufrieden ist, als es ihm wohl geht, im Unglücke sich hingegen einer unmäßigen Traurigkeit preisgibt; Vergl. Wanker a. a. O. Th. 2. S. 41. Dann ist aber das Wort Vertrauen im weitern Sinne genommen.

**) Die Moralisten geben den Unterschied zwischen dem blinden und vermessenen Vertrauen nicht übereinstimmend und genau an. Vergl. Wanker a. a. O. S. 40; Frint, a. a. O. Th. 3. Bd. 1. S. 365; Schreiber a. a. O. S. 99 u. folg.

auf Gott, vermittelst des Gebrauches gewisser ganz unverhältnißmäßiger Mittel von ihm ein Gut zu erwirken; dann das Gott Versuchen, die Erwartung, daß Gott uns zum Vortheile Wunder wirke, die unnöthig und Gottes unwürdig sind. Matth. 4, 5—7.

Ein solches unvernünftiges Vertrauen auf Gott geht öfter hervor aus Fühllosigkeit, Pflegma, Trägheit, völliger Verblendung durch die Sinnlichkeit, aus Geistesschwäche, Mangel an Religionskenntniß, Aberglauben, Leichtsinn, heftigen Wünschen und Begierden und dergl. Es überläßt oder übergibt den Menschen ganz der Gewalt seiner sinnlichen Begierden und Neigungen; es ist schon selbst oder bewirkt eine falsche Sicherheit; und sieht sich der Mensch bei ihm getäuscht, so gibt er häufig nicht bloß dies falsche Vertrauen auf, sondern auch alles Vertrauen auf Gott, und nimmt eine ganz verkehrte Stimmung gegen Gott an, die sofort auch seine ganze sittliche Verfassung verdirbt.

5) Durch das schwankende Vertrauen auf Gott. Schwankend wird leicht das unvernünftige und besonders das sinnliche Vertrauen; aber auch Flatterhaftigkeit, Unbeständigkeit des Gemüthes, Mangel an festen Grundsätzen und an Entschiedenheit und Festigkeit des Willens; anderweitiges religiöses und sittliches Schwanken zwischen der Liebe und dem Dienste Gottes einerseits und zwischen der Liebe und dem Dienste der Welt andererseits; unvorgesehener und ungewohnter Wechsel des Schicksals können gleichfalls das Ihrige dazu beitragen. Weil das schwankende Vertrauen ein Wechsel ist zwischen einstweiligem wahrem Vertrauen und dem Mißtrauen oder der Verzweiflung oder dem Mangel an Vertrauen, so braucht hier nichts mehr über dasselbe gesagt zu werden; nur möchte noch zu erinnern sein, daß grade dieser Fehler häufiger, als die übrigen genannten vorkommen wird.

§. 81.

Billigung der Einrichtungen und Fügungen Gottes.

Die Anerkennung, daß die göttliche Einrichtung der Dinge, die göttliche Weltregierung und Lenkung unserer Schicksale von jeher und im gegenwärtigen Augenblicke noch die beste und heilsamste für uns ist, heißt dem Sprachgebrauche gemäß Billigung der göttlichen Einrichtungen und Fügungen; sie ist offenbar Pflicht nach §. 78.

Daß diese Billigung der göttlichen Einrichtungen und Anordnungen im All vernünftig, daß sie allgemein sein, sich über alle Einrichtungen und Ereignisse erstrecken müsse, daß sie beharrlich, dem Grade nach vollkommen sein müsse, eine große Wirksamkeit des Willens voraussetze und von Einfluß auf die fernere Thätigkeit des Willens sei, ist leicht einzusehen, zumal, wenn man auf dasjenige zurücksieht, was über die verwandte Pflicht des Vertrauens im engern Sinne bemerkt wurde.

Die heilige Schrift fordert uns vielfach zu dieser Billigung auf; indem sie uns das Lob der göttlichen Einrichtung und Lenkung der Dinge verkündigt und uns zum Lobe derselben ermuntert; vergl. z. B. Ekkli. 39, 20 u. flgg.; Tob. 13, 1 u. flgg. 1 Paralip. 16, 8 u. flgg. Ps. 32. 66, 4 u. flgg. 91, 1—6; 103; 135; 144—148.

§. 82.

Mittel zur Erfüllung, und Verletzungen dieser Pflicht.

Als Mittel zur Erfüllung der genannten Pflicht bieten sich an: die Betrachtung jener Eigenschaften Gottes und die Pflege jener pflichtmäßigen Stimmungen gegen Gott, worauf dieselbe sich gründet; Beherrschung des Ge-

fühls der Unluſt, der Begierden und der Einbildungskraft, Vermeidung des Stolzes, der Ehrſucht, der Habſucht, der Herrſchſucht, des Neides und ähnlicher Leidenſchaften; die Erwägung, was uns eigentlich nützlich und ſchädlich ſei; die Rückſicht nicht bloß auf ſich und ſeine nächſte Umgebung, ſondern auf das allgemeine Wohl, und zwar nicht bloß auf das ſinnliche, ſondern vorzüglich auf das geiſtige und ſittliche; Kenntniß der Geſchichte, vorzüglich der Religionsgeſchichte; Kenntniß der Natur; ein tieferer Blick in den innern Zuſammenhang der Dinge, und wo dieſer nicht möglich iſt, das Bewußtſein unſerer Kurzſichtigkeit; die Rückſicht auf den Ausgang ſo mancher Begebenheiten, die uns in der Erfüllung dieſer Pflicht hätten irremachen können; die Anerkennung der Nothwendigkeit einer moraliſchen und religiöſen Erziehung des Menſchengeſchlechts durch Gottes Weltregierung; die Unterſcheidung zwiſchen dem, was Gottes und unſer eigenes Werk iſt; die Rückſicht auf unſere Schuld, auf den Nichtgebrauch oder Mißbrauch unſerer Kräfte, der dargebotenen Mittel und Gelegenheiten; Fleiß und wohlgeordnete Arbeitſamkeit; die Dankbarkeit gegen Gott, die Liebe zu ihm und dem Nächſten; die Benutzung der Augenblicke, in denen wir uns mehr angeregt finden zur lebhaftern und ausdrücklichen Billigung der göttlichen Einrichtung und Lenkung der Dinge. Der einzelne Akt dieſer Billigung kann auch Lob- oder Preisgebet genannt werden, aber freilich nur in Beziehung auf Gottes Einrichtung und Lenkung der Dinge; Lobgebete dieſer Art und Aufforderungen dazu finden wir vielfach in der heiligen Schrift, namentlich in den oben citirten Stellen.

Zu den Verletzungen dieſer Pflicht gehören:

1) Das Mißfallen an der göttlichen Einrichtung und Lenkung der Dinge.

2) Die Mißbilligung derſelben und die Ta-

delsucht in dieser Beziehung. Wenn die heilige Schrift uns warnt vor dem Murren gegen Gott, auf die Strafen dieses Fehlers und auf die abschreckenden Beispiele dieser Art aufmerksam macht, so soll uns dies alles ebenfalls dienen zur Vermeidung der diesem Fehler zu Grunde liegenden innern Mißbilligung und Tadelsucht in Betreff der Einrichtungen und Schickungen Gottes. Vergl. 1 Kor. 10, 10. Matth. 20, 11—15. Exod. 14, 10 u. flgg. Numer. 11, 1. 14, 27. u. flgg. 21, 4—6. Deuter. 1, 27 u. flgg.

3) Die Unachtsamkeit auf die göttliche Einrichtung und Lenkung der Dinge, die Vermeidung des Gedankens an dieselbe. Hierbei kann Leichtsinn, sittliche Verwilderung oder auch Uebermuth und vermessenes Selbstvertrauen zu Grunde liegen.

4) Die falsche Billigung der göttlichen Einrichtung und Lenkung der Dinge, wie die theilweise, dünkelhafte, eigennützige, launenhafte. Auf die Quellen aller dieser Fehler und auf ihre Veranlassungen deutet schon die Angabe der Mittel zu der Erfüllung der ihnen entgegengesetzten Pflicht genugsam hin, und es ist nicht zu verkennen, daß es gewöhnlich folgende sind: Zeitliches, wirkliches oder vermeintliches, Unglück, Leiden, Noth; unrichtige Beurtheilung des zeitlichen Glückes und Unglückes; große Anhänglichkeit an das Irdische, heftige unbefriedigte Begierden, gekränkte Leidenschaften, Neid, Rachsucht; unrichtige Ansichten von Gott und seiner Weltregierung; Mangel an Vertrauen, Liebe, Dankbarkeit, Ehrfurcht und sonstigen pflichtmäßigen Stimmungen gegen Gott.

fühls der Unluſt, der Begierden
kraft, Vermeidung des Stolzes, de
ſucht, der Herrſchſucht, des Neides
ſchaften; die Erwägung, was uns
ſchädlich ſei; die Rückſicht nicht bl
nächſte Umgebung, ſondern auf das
zwar nicht bloß auf das ſinnliche,
das geiſtige und ſittliche; Kenntn
züglich der Religionsgeſchichte; K
tieferer Blick in den innern Zu
und wo dieſer nicht möglich iſt,
Kurzſichtigkeit; die Rückſicht au
Begebenheiten, die uns in de
hätten irremachen können; die
digkeit einer moraliſchen und r
ſchengeſchlechts durch Gottes
ſcheidung zwiſchen dem, wa
Werk iſt; die Rückſicht auf
gebrauch oder Mißbrauch v
nen Mittel und Gelegenhe
Arbeitſamkeit; die Dankb
ihm und dem Nächſten; f
denen wir uns mehr a
ausdrücklichen Billigun
Lenkung der Dinge.
kann auch Lob- oder
freilich nur in Beziehu
kung der Dinge; Lob
dazu finden wir vielf
lich in der

Zu

1)

richt

lch von mir vorüber, doch
ie du willst;« daſ. V. 42:
ch nicht vorübergehen, ohne
geſchehe;« — ſo lehrte auch
»Vater unſer! der du biſt
Wille geſchehe, wie im Him-
Matth. 6, 9. 10; vergl. Luk.
20, 22 — 24. 21, 14. Röm.

n der Ergebung in den Willen
et ſchon hier ein, daß ſie ver-
le, weil ſie auf den oben bezeich-
tes beruhen ſoll, und dann be-
iſt, und es ergibt ſich leicht aus
ie in Beziehung auf das Subjekt
ügungen Gottes allgemein, daß ſie
ſein müſſe. Die Ergebung in den
icht nur eine große Thätigkeit zur
len und ſtarken, den Fügungen Got-
Gefühle, Neigungen, Gewohnheiten
us, ſondern ſie verlangt auch große
ach Gottes Fügungen und erklärtem
llen ein großer Wirkungskreis überge-
Wirkſamkeit unſers Willens Vieles ab-
t.

g in den Willen Gottes (und die dar-
Gottergebenheit) ſchließt unſere mögliche
amkeit nicht aus, vielmehr kann ſie ohne
hen; denn aus der göttlichen Einrichtung
unſer ſelbſt leuchtet es ein, daß wir ſelbſt-
rer Verähnlichung mit Gott arbeiten ſollen;
r nun in Gottes Willen ergeben ſein, wenn
em Willen nicht nachkämen? Unthätigkeit
e ja auch im Widerſpruche mit Gottes be-

§. 83.

Ergebung in den Willen Gottes.

Wenn wir, wie wir es vorhin als Pflicht gefunden haben, anerkennen, daß Gott bis zu diesem Augenblicke Alles auf das Beste und Heilsamste für uns eingerichtet und gefügt hat, und zuversichtlich erwarten, daß er es auch in alle Zukunft thun werde: so erkennen wir es auch als angemessen und unser Wille fühlt sich dann angetrieben, sich mit Allem, was wir sind und haben, ganz und gar den Einrichtungen, Anordnungen und Schickungen Gottes zu unterwerfen oder zu ergeben. Eben dazu treibt auch die Betrachtung der Eigenschaften Gottes an, worauf sich das Vertrauen auf Gott gründet, wenn die Sinnlichkeit pflichtgemäß beherrscht wird; noch mehr wird der Wille sich hierzu aufgefordert fühlen, wenn er die schuldige Ehrfurcht und Demuth vor Gott hat. Der Mensch kann aber auch wieder nicht wahrhaft Gott ähnlich sein, wenn er nicht seinen Willen sammt Allem, was von ihm abhängt, in Uebereinstimmung bringt mit dem Willen Gottes, wie er sich in seinen Fügungen und Einrichtungen ausspricht, und kann ohne dies weder mit ungetheilter Kraft, noch mit Erfolg zu seiner anderweitigen Verähnlichung mit Gott wirken. Darum ist denn auch diese Stimmung des Willens, welche im allgemeinen Sprachgebrauche **Ergebung in den Willen Gottes** heißt, Pflicht. Aus ihr resultirt die **Gottergebenheit**.

Der Apostel Jakobus schreibt 4, 7: »So unterwerfet euch denn Gott!« — nachdem er vorher angedeutet, daß alles eigene sinnliche Begehren, Sinnen, Trachten und Bemühen nicht zum Ziele führe. Schöne Muster der Ergebenheit in den Willen Gottes hält uns die heilige Schrift vor an Christus, der seligsten Jungfrau Maria und Andern. Matth. 26, 39 betet Christus: »Mein Vater, ist

es möglich, so gehe dieser Kelch von mir vorüber, doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst;« das. V. 42: »Mein Vater! kann dieser Kelch nicht vorübergehen, ohne daß ich ihn trinke, dein Wille geschehe;« — so lehrte auch Christus seine Jünger beten: »Vater unser! der du bist in den Himmeln . . . . . dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden.« Matth. 6, 9. 10; vergl. Luk. 1, 38; Apostelg. 11, 17. 18. 20, 22 — 24. 21, 14. Röm. 13, 1 u. flgg.

Was die Eigenschaften der Ergebung in den Willen Gottes betrifft, so leuchtet schon hier ein, daß sie vernünftig sei und sein solle, weil sie auf den oben bezeichneten Eigenschaften Gottes beruhen soll, und dann begründet oder vernünftig ist, und es ergibt sich leicht aus der Herleitung, daß sie in Beziehung auf das Subjekt sowohl, als auf die Fügungen Gottes allgemein, daß sie beharrlich und thätig sein müsse. Die Ergebung in den Willen Gottes setzt nicht nur eine große Thätigkeit zur Unterwerfung der vielen und starken, den Fügungen Gottes widerstrebenden Gefühle, Neigungen, Gewohnheiten und Begierden voraus, sondern sie verlangt auch große Thätigkeit, weil nach Gottes Fügungen und erklärtem Willen unserm Willen ein großer Wirkungskreis übergeben und von der Wirksamkeit unsers Willens Vieles abhängig gemacht ist.

Die Ergebung in den Willen Gottes (und die daraus resultirende Gottergebenheit) schließt unsere mögliche moralische Wirksamkeit nicht aus, vielmehr kann sie ohne diese nicht bestehen; denn aus der göttlichen Einrichtung der Dinge und unser selbst leuchtet es ein, daß wir selbstthätig an unserer Verähnlichung mit Gott arbeiten sollen; wie könnten wir nun in Gottes Willen ergeben sein, wenn wir diesem seinem Willen nicht nachkämen? Unthätigkeit unsererseits wäre ja auch im Widerspruche mit Gottes be-

stimmt und ausdrücklich geoffenbartem Willen. — Es ist freilich die Ansicht mancher Mystiker, der Quiesten, daß der Mensch nicht selbstthätig wirken, sondern nur dem Zuge Gottes und seiner Gnade nachgeben solle; sie sehen das Leben in Gott an als ein Aufgeben der Individualität. Allein diese Ansicht ist offenbar falsch, und wenn man zum Beweise für sie jene Stellen der h. Schrift anführt, welche von einem Zuge der Gnade Gottes sprechen, so muß man sie erst mißverstehen oder mißdeuten.

Die Pflicht der Ergebung und Ergebenheit in Gottes Willen ist zwar für sich eine schwere Pflicht, weil die Sinnlichkeit zu gewaltsam gegen dieselbe uns anreizt; ihre Erfüllung ist aber auch eine große Erleichterung für alle Pflichterfüllung, weil sie in Allem Gottes Anordnung achtet und stets tiefer in die Weisheit derselben eindringt; sie erzeugt auch stets mehr innige Zuneigung zu Gott, einen vertrautern Umgang mit Gott; dadurch erscheint alle Pflicht heiliger und wird leichter erfüllt; wir sehen in Allem eher die Mittel zu Gottes Zwecken, sind auf alle Verhältnisse mehr aufmerksam, ohne Furcht und Besorgniß, sind mehr göttlichen Sinnes. —

Die Mittel, die Ergebung zu erwirken, fallen großentheils mit den Mitteln zur Erweckung des Vertrauens zusammen; die Erkenntniß unserer Schwäche, unserer Fehler und aller Unvollkommenheiten, die Erwägung des Resultates eines eigenwilligen, mit Gottes Anordnungen und Einrichtungen streitenden Benehmens, und eben so die Betrachtung der Resultate von wirklicher Gottergebenheit, sind bedeutende Beförderungsmittel. Die fernere Angabe besonderer Mittel, so wie die Angabe der Verletzungen der behandelten Pflicht wollen wir anknüpfen an die Betrachtung der beiden Pflichten, die in dieser Pflicht die Hauptbestandtheile bilden. —

Unter der Ergebung in den Willen Gottes ist näm-

lich begriffen a) die religiöse Geduld und b) die religiöse Genügsamkeit; — weil wir durch genauere Kenntniß dieser Hauptbestandtheile der Ergebung in den Willen Gottes letztere besser kennen lernen, so wollen wir auch jene hier näher betrachten *).

§. 84.

a) Religiöse Geduld.

Die religiöse Geduld ist die Ergebung in den Willen Gottes bei Ertragung der Leiden und Widerwärtigkeiten, oder eine solche gottergebene Mäßigung unserer unangenehmen Gefühle, daß sie uns weder in einen Zustand versetzen, der den Fügungen Gottes widerstreitet, noch zu Handlungen verleiten, die den Fügungen Gottes zuwider sind.

Wenn nun nach §. 83 die Ergebung in den Willen Gottes überhaupt Pflicht ist, so ist sie es auch in den Leiden und Widerwärtigkeiten des Lebens, die wir als Fügungen Gottes anzusehen haben; oder wenn wir Alles, was von unserm Willen abhängt, den Einrichtungen und Schickungen Gottes unterordnen sollen, so gilt dies auch von unsern unangenehmen Gefühlen.

Die heilige Schrift fordert zur Geduld vielfach auf. Jak. 5, 7—11; »Geduldet euch denn, Brüder! auf die Ankunft des Herrn . . . Seid ihr denn auch geduldig und stärket eure Herzen; denn die Ankunft des Herrn ist nahe . . . Nehmet, Brüder, als Beispiel der Bedrängniß und der Geduld die Propheten, die geredet haben im Namen des Herrn. Siehe, wir preisen die selig, welche erduldet

---

*) Geduld und Genügsamkeit können auch als Pflichten gegen uns selbst und unsere Mitmenschen betrachtet werden; aber nicht an dieser Stelle.

haben. Von der Geduld des Job habt ihr gehört und das Ende des Herrn habt ihr gesehen; barmherzig ist der Herr und erbarmend.« Jak. 1, 2—4; Röm. 5, 3—5. Heb. 12, 1—13; 5, 7—9. 1 Cor. 4, 11—16; 2 Cor. 1, 3 u. flgg.; 6, 3—10; 12, 9 u. 10; 1 Pet. 4, 12—16 u. 19. Auch viele Stellen im A. T., z. B. Hiob 36, 8—11; Sprichw. 3, 11. 12; Ekkli 2, 1 u. flgg.; Klagell. 3, 27—33; Tob. 2, 12—14. Judith 8, 22. — Statt aller der vielen Muster der Geduld, welche die heilige Schrift uns aufstellt, führen wir nur das Beispiel Christi an.

Man ersieht aus dem obigen Begriffe, daß die Pflicht der Geduld nicht zur Unempfindlichkeit gegen Leiden und zur Gefühllosigkeit verbinde; noch weniger fordert sie, daß wir solche affektiren. Das Vorhandensein des unangenehmen Gefühls läßt sich auch nicht immer durch den Willen heben, und selbst der Wunsch, daß die Leiden entfernt sein mögen, ist an sich der Pflicht nicht zuwider; eben so wenig ist der Ausdruck des Leidens in Klagen, Seufzern und Thränen pflichtwidrig zu heißen; sie sind oft bis zu einem gewissen Punkte dem Menschen physisch nothwendig, noch öfter wirklich heilsam, und können also um so weniger pflichtwidrig sein. — Auch die Bitte zu Gott um Linderung oder Aufhebung unserer Leiden kann weder der Pflicht der Geduld in dem aufgestellten Begriffe, noch den anderweitigen Pflichten gegen Gott zuwider sein.

Die Tugend der Geduld, als die Stärke des Willens, die uns zustoßenden Leiden oder Unannehmlichkeiten mit Ergebung zu ertragen, ist auch nicht mit der Indolenz, der Unthätigkeit im Leiden zu verwechseln; sie ist nicht, wie man schon gesagt hat, eine weibliche Tugend, worin man sich durch Angewöhnung an die Leiden dieselben erträglich machen möchte. Als Ergebung in den Willen Gottes ist sie nicht bloß Erduldung und Ertragung der

Leiden; sie erfordert als solche die Wachsamkeit und Sorgfalt bei der Ertragung, daß wir durch die Leiden und in ihnen nicht zu Gemüthsstimmungen und Handlungen verleitet werden, welche den Fügungen Gottes zuwider sind; ein Erforderniß, wodurch die Passivität bestimmt genug ausgeschlossen ist. Sie ist sogar eine schwere Pflicht, weil sie dem Menschen einen harten Kampf gegen die sinnliche Natur auferlegt *).

§. 85.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht.

Das vorzüglichste Mittel ist die Betrachtung der Eigenschaften Gottes, worauf die Ergebung in seinen Willen beruhen muß; alle andern Mittel befördern nur die Entstehung und den Fortbestand der wahren Geduld auf dieser Grundlage. Solches Förderungsmittel ist zunächst Seelenruhe in einem guten Gewissen; sie macht den Hinblick auf Gott freier, schließt uns enger an ihn an, und diese Anschließung gewährt uns Trost im Leiden; die Schuld wirkt Unruhe und verfolgt uns mit dem Bilde des Vergehens, an dessen Folgen wir vielleicht leiden, um so mehr, je mehr wir sie darin verschuldet haben; — ferner

---

*) Sailer, Handb. der christl. Mor. Bd. 2. S. 173, sagt: »Jene Hingebung und Ergebung des Gemüthes in den ewigen Willen der ewigen Liebe, die der Lehre, dem Beispiele und dem Geiste Christi angemessen, und eben deßwegen in Hinsicht auf ihre Quelle Darstellung der herrschenden Liebe gegen Gott, in Hinsicht auf vollständige Niederschlagung aller Bewegungen der Natur Selbstherrschaft, in Hinsicht auf den Aufwand von Geistesenergie, Heroismus, in Hinsicht auf die widrigen Ereignisse der Gegenwart und Zukunft alltragend, in Hinsicht auf die Dauer beharrend, vollendend ist, heißt die christliche Geduld.«

die Dankbarkeit und Liebe gegen Gott, das Gebet und religiöse Betrachtungen, Unterhaltung der Demuth und Ehrfurcht vor Gott und eines aufrichtigen christlichen Bußgeistes; der öftere Hinblick auf die Muster der Geduld, namentlich auf Christus. Matth. 10, 38; 16, 24; Heb. 12, 1 u. flgg. 1 Cor. 4, 11—13; Apostelg. 5, 40—42; eine christliche Ansicht von den Leiden selbst, wobei wir finden, daß manche unserer Leiden ganz und gar oder doch nach dem Grade ihrer Stärke nur in unserer Einbildungskraft existiren, daß wir die meisten selbst verschuldet, bald mehr bald minder unmittelbar uns selbst zugezogen haben, daß diese, so wie auch die anscheinend unverschuldeten Leiden uns und unsern Mitmenschen zur Verähnlichung mit Gott dienen können und sollen; Heb. 12, 5—7; Röm. 8, 28; um des physischen Nutzens nicht einmal zu erwähnen, den sie haben können und oft wirklich haben. Eine christliche Ansicht von den Leiden stellt sie uns auch im Verhältnisse zu dem Angenehmen und den Freuden dieses Lebens vor, welche wir Gott zu verdanken haben, und zur ewigen Glückseligkeit, die uns nach dem Kampfe hienieden zu Theil werden soll; Röm. 8, 18; 2 Cor. 4, 17. 18; ferner im Verhältnisse zu der göttlichen Fürsehung und Weltregierung, weßhalb wir die Ueberzeugung festhalten, daß uns nichts Unangenehmes begegnen könne ohne oder wider Gottes Wissen und Willen, Matth. 10, 29. 30; ferner im Verhältnisse zu unsern Kräften und der sie unterstützenden Gnade Gottes, womit wir alle Leiden, die uns nur irgend treffen, wohl ertragen können; Heb. 2, 17. 18; 4, 15. 16; 1 Cor. 10, 13. — Zu jenen Beförderungsmitteln der Geduld gehört ferner die Betrachtung des Ausgangs so mancher Leiden, die uns selbst und Andere getroffen haben. Man erleichtert sich auch die Geduld, wenn man sich vorläufig mit den Leiden, die den Menschen heimzusuchen pflegen, oder der

man für seine Person gewärtig sein muß, bekannt und darauf gefaßt macht; ferner durch freiwillige Abhärtung und Entbehrung, durch eine richtige Ansicht vom wahren Werthe der zeitlichen Güter und vom zeitlichen Glück; durch Bezähmung der Phantasie. —

Eben so dient zu diesem Zwecke die öftere Erwägung der Unentbehrlichkeit und des sittlichen Werthes der Geduld bei der Mangelhaftigkeit, Endlichkeit und Fehlerhaftigkeit unserer eigenen Natur, und alles dessen, was uns umgibt; die Erwägung, daß die Geduld nicht nur Pflicht sei, sondern auch eins der vorzüglichsten Mittel zu unserer Verähnlichung mit Gott; daß die Aufgelegtheit zu ihr und die Fertigkeit in ihr durch Uebung zunimmt, daß sie die Beseitigung oder die Linderung der Leiden und Unannehmlichkeiten eher möglich, oder die Leiden selbst schon erträglicher macht, den Menschen vor vielen Uebeln bewahrt, sein zeitliches Glück befördert und ihm eine frohe Aussicht in das andere Leben eröffnet; vergl. die oben citirten Schriftstellen, und Luk. 21, 19. In manchen Leiden ist auch Zerstreuung zur leichtern Ertragung der Leiden und so denn auch zur Uebung der religiösen Geduld anwendbar; als Mittel zur Geduld darf sie aber offenbar nicht selbst irreligiös sein, noch die Religiösität schwächen, sondern muß sie vielmehr befördern; die beste Zerstreuung ist die gewissenhafte Erfüllung der Christen- und Standes- oder Berufspflichten, Gebet, religiöse Unterhaltung und Betrachtung.

Mit Rücksicht auf die besondern Lebensumstände des Einzelnen, auf die einzelnen Charaktere, Temperamente, überhaupt auf Individualitäten der Subjekte gibt es noch manche besondere Mittel, welche hier nicht angegeben werden können.

§. 86.

Verletzungen der Pflicht der religiösen Geduld.

Der Pflicht der religiösen Geduld stehen entgegen:

1) Der Mangel der religiösen Geduld bei dem Anscheine der Geduld. So scheint oft eine gewisse Abgestumpftheit des Gefühls, eine gewisse Gefühllosigkeit schon Geduld zu sein, während sie selbst eben so wenig, als ihre Affektation die pflichtmäßige Geduld ist. Auch die blinde Ertragung der Leiden oder die blinde Unterwerfung unter sie ist nicht diese Geduld, wenn sie es auch zu sein scheint; man kann sich manchmal in die Leiden fügen, weil man sieht, daß es nicht anders gehe oder daß gar das Uebel noch ärger werde, wenn man es nicht ruhig ertrage, ohne eine christliche auf wahrer Erkenntniß und Beherzigung der Eigenschaften Gottes beruhende Ergebung in dessen Willen. So fügt sich auch der Fatalist in sein Leiden und in sein Schicksal, ohne daß man ihm deßhalb christliche und religiöse Geduld beimessen könnte. — Dieser Mangel der Geduld kommt auch dort vor, wo jemand aus falscher Schaam nichts thut, was Ungeduld verrathen könnte, aber innerlich sich abhärmt, sich gegen Gott beschwert. Jener falsche Schein von Geduld wirkt vielfach nachtheilig, insbesondere täuscht der Leidende leicht sich selbst und Andere durch diesen Schein der Geduld.

2) Ungeduld, als das konträre Gegentheil der Geduld. Sie äußert sich in verschiedenen Weisen, durch immerwährende Klage über das Geschick, über die Fügungen Gottes, in unehrerbietigen, gar lästernden Aeußerungen gegen und über Gott und die göttliche Einrichtung und Lenkung unserer Schicksale, durch unbesonnenes, tolles Benehmen, durch Handlungen, welche das Leiden mildern sollen, aber offenbar der Pflicht zuwider sind, durch Vernachlässigung der christlichen und der Berufspflichten, durch

kleblose Behandlung der Umgebung u. s. w.; sie geht auch wohl über in gänzliche Niedergeschlagenheit und Verzweiflung und kann zum gewaltsamen Selbstmorde, oder zu einem sich allmählig selbstverzehrenden Gram führen.

Die nachtheiligsten Folgen der Ungeduld sind die sittlichen Folgen, namentlich die Verminderung des Vertrauens und der Liebe zu Gott und die Schwächung oder Tilgung alles religiösen Sinnes; die Aufhebung der Seelenruhe, welche zur Pflichterfüllung so nothwendig ist, und die verschiedenen, den Pflichten des Menschen gegen sich und gegen seine Nebenmenschen widersprechenden Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Handlungen, zu welchen der Mensch sich unwillkührlich durch die herrschenden unangenehmen Gefühle verleiten läßt, oder die er absichtlich ergreift zur Beseitigung oder Milderung seiner Leiden und Unannehmlichkeiten; — sie vergrößert aber auch unsere Leiden entweder unmittelbar, indem die Leiden in ihr selbst immer mehr unerträglich werden, und mittelbar, indem sie zu den thörichtesten Handlungen und Mißgriffen verleitet, wodurch neue Ursachen der Leiden herbeigeführt werden.

Die Quellen dieses Mangels der Geduld und dieser Ungeduld sind: körperliche Schwäche, Kränklichkeit, Mangel an Willensstärke, Kurzsichtigkeit, Hysterie, verbrannte Phantasie, Mangel an Gotteserkenntniß und an religiösem Glauben wie an wahrem Vertrauen auf Gott; übertriebene Werthschätzung des zeitlichen Glückes und daraus entspringende Fehler, als unbefriedigter Ehrgeiz, Stolz, Habsucht, Neid, Haß; bleibender Hinblick auf die düstere Seite der menschlichen Dinge, wozu der Melancholiker sehr hinneigt; eine fehlerhafte Erziehung, die dem Eigensinne nicht steuert, ihn vielmehr dadurch befördert, daß dem Willen der Kleinen in Allem nachgegeben wird. — Beständiges äußeres Glück befördert bei eintretenden Widerwärtigkeiten ebenfalls die Ungeduld, weil in dieser un-

gewohnten neuen Lage der Mensch sich oft gar nicht zu fassen weiß.

§. 87.

b) Pflicht der religiösen Genügsamkeit.

Unter der Pflicht der religiösen Genügsamkeit von welcher §. 83. gesagt wurde, daß sie ein Bestandtheil der pflichtmäßigen Ergebung in Gottes Willen sei, ist dem Sprachgebrauche gemäß zu verstehen die Unterordnung unserer Wünsche und Begierden unter die Einrichtungen und Fügungen Gottes, oder eine solche Einschränkung jener, daß sie in keiner Beziehung diesen widersprechen. Daß diese Pflicht sei, ist hier ohne weitere Auseinandersetzung klar.

Der Apostel Paulus sagt Heb. 13, 5. 6: »Euer Wandel sei frei von Habsucht; lasset euch genügen an dem, was ihr habt; denn er hat gesagt: Ich werde dich nicht verlassen und nicht von dir weichen. Wir dürfen also mit Vertrauen sagen: Der Herr ist mein Helfer, ich werde nicht fürchten; was thäte mir ein Mensch?« Vergl. 1 Tim. 6, 6 u. flgg. Ekkli. 23, 5. 6. — Ein schönes Muster der Genügsamkeit haben wir an Paulus, der Philipp. 4, 11 — 13 von sich sagt: »Ich habe gelernt, wie es immer mit mir steht, zufrieden zu sein. Ich weiß zu entbehren, ich weiß Ueberfluß zu haben; in Allem und Jedem bin ich geübt, satt zu haben und zu hungern, Ueberfluß zu haben und Mangel zu leiden. Ich vermag Alles durch den, der mich kräftigt.«

Hieraus ersieht man, daß die religiöse Genügsamkeit nicht einerlei sei mit der Gleichgültigkeit gegen geistige und sinnliche Güter und deren Besitz; diese Gleichgültigkeit ist nicht Tugend, sondern Sünde, ist es wenigstens überall, wo sie sich bezieht auf wahre Güter, die wir suchen sollen und auf dasjenige, was zu ihrer Erreichung und Er-

haltung ein nothwendiges Mittel ist. Sie besteht daher auch nicht in der Unterdrückung der Wünsche und Begierden überhaupt; diese ist an sich unmöglich, so lange der Mensch Mensch ist; aber sie wäre auch verkehrt und sündhaft, in so fern wir Manches wünschen müssen, um werden zu können, was wir werden sollen. — Sie besteht ferner auch nicht darin, daß wir nichts thuen zur Befriedigung unserer Begierden. Diese Unthätigkeit ist vielmehr offenbar wieder so oft unsittlich, als man darin ein wahres Gut vernachlässigt.

Mit der Genügsamkeit besteht sehr wohl das Bitten um die Erfüllung unserer Wünsche, wenn anders diese Wünsche nicht an sich schon den Anordnungen und Fügungen Gottes zuwider sind und das Bitten und Bemühen mit Ergebung in den Willen Gottes verbunden und überhaupt rechter Art ist. — Ferner besteht die Genügsamkeit auch nicht in dem sorglosen Genusse dessen, was man einmal besitzt; vielmehr erfordert sie, um religiöse Genügsamkeit heißen und pflichtmäßig sein zu können, eine stete strenge Wachsamkeit über uns. Es thut für diese Genügsamkeit nichts so sehr Noth, als daß wir stets über uns wachen und die Wünsche sogleich im Keime bekämpfen und aufheben, wo sie mit den Absichten Gottes in Widerspruch treten wollen.

Sehr richtig bemerkt auch Riegler*): »Wer genügsam oder zufrieden ist bloß seines Temperamentes halber aus Unkenntniß angenehmerer Zustände, oder aus Klugheit, um sich den wirklichen Genuß nicht durch eitle Wünsche zu stören, der mag noch so genügsam sein, so kommt seine Genügsamkeit nicht aus christlicher Triebfeder, hat nichts von Religiösität an sich, ist keine Genügsamkeit.«

---

*) Sieh' dessen Christliche Moral, Th. 2. Bd. 1. S. 168.

Die Genügsamkeit erleichtert und befördert die Liebe zu Gott und überhaupt die Erfüllung aller Pflichten gegen Gott; sie bewahrt vor allen jenen Pflichtverletzungen, wozu die Heftigkeit unmäßiger Begierden und Wünsche so leicht verführt; sie hilft die Pflichten gegen uns und unsere Mitmenschen erfüllen; — der Genügsame wird die Gaben Gottes, die ihm zu Gebote stehen, besser schätzen und gebrauchen und ungehindert nach den höhern streben; er bleibt frei von Habsucht, Geiz, Ehrsucht, mancher Sünde der Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit, von einer Menge von Lastern, die auf den Erwerb und Besitz der äußern Güter gerichtet sind. — Die Genügsamkeit wirkt endlich vortheilhaft für alle Pflichterfüllung durch die Gemüthsruhe, womit sie begleitet ist und ohne welche alles freie Handeln, wenn nicht unmöglich gemacht, doch sehr erschwert und also alles tugendhafte Handeln gefährdet ist. Die Gemüthsruhe, der Seelenfriede, welcher aus dem Vertrauen im weitern Sinne und aus der Ergebung in den Willen Gottes, insbesondere aus der Geduld und Genügsamkeit von selbst entspringt, heißt mit Recht Zufriedenheit mit Gottes Weltregierung *). Was sonst noch über die

---

*) Manche Moralisten definiren die Zufriedenheit mit Gott oder seiner Weltregierung sehr unrichtig. So sagt Ammon a. a. O. Bd. 2. Abth. 1. S. 172: »Unter der Zufriedenheit mit Gott denken wir uns die willige Ergebung in jedes unserer Schicksale, als eine weise und wohlthätige Fügung Gottes.« In seinem vollst. Lehrb. der christl. rel. Moral, Aufl. 4. S. 330 sagt er ebenfalls, »die Zufriedenheit mit Gott sei die auf dem Glauben an seine weise Weltregierung ruhende Ergebung des Gemüthes in seine Fügungen. Die Aeußerung derselben in Beziehung auf unser äußeres Wohlsein heißt Genügsamkeit; und bei der Ertragung unabwendbarer Leiden Geduld.« Wer so die Zufriedenheit mit Gottes Weltregierung mit irgend einer andern Pflicht verwechselt, der kann sich auch veranlaßt sehen, ausführlicher davon zu handeln. —

Zufriedenheit mit Gottes Weltregierung zu sagen sein möchte, ist schon in der Abhandlung der Pflichten, woraus sie nothwendig hervorgeht, enthalten.

§. 88.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht.

Als Mittel, die schwere Pflicht der steten Genügsamkeit zu erfüllen, dient zunächst wieder die völligere Gotteserkenntniß und die Betrachtung jener Eigenschaften in Gott, worauf unser Vertrauen und die Ergebung in seinen Willen fußen kann und soll. Dann das Streben nach vernünftiger Zufriedenheit mit sich selbst; die öftere Erwägung, daß ohne Genügsamkeit alle Schätze der Welt unsere Begierden nicht ausfüllen können, sie aber überall der größte Schatz unter allen Schätzen ist; — die öftere Betrachtung der empfangenen Wohlthaten Gottes, verbunden mit der Betrachtung, wie wenig wir derselben würdig seien; je mehr wir dabei verweilen, je richtiger wir die Wohlthaten schätzen, desto richtiger werden wir das zu schätzen wissen, was uns noch fehlt; wir werden leichter finden, wie wir das entbehren können, was wir noch nicht besitzen; wie dasjenige, was wir zu haben wünschen, schon in dem enthalten sei, was wir bereits besitzen, und daß dies in der That noch mehr sei, als wir wünschen oder entbehren. Mit der Zunahme solches religiösen Sinnes lernen wir allmählig das gleichmüthig entbehren, was wir bei größerer sittlicher Schwäche nicht entbehren zu können glauben und wir können nun auch wirklich leichter entbehren. Lernen wir ferner die anscheinenden Kleinigkeiten unserer Umgebung nur richtig schätzen und gebrauchen, die sinnlichen Freuden aller Art, welche die Natur um uns verbreitet, so haben wir auch darin ein kräftiges Tugendmittel. Solch religiöser Sinn findet im

Leben manches Freudenblümchen, das der von Leidenschaften durchwühlte Mensch nicht sieht. In Allem sollen wir Gottes Fügung und das Gute zu erkennen suchen, nicht bloß in gewaltigen Ereignissen; nichts ist geringfügig in der Heilsordnung; nur unser schwacher Verstand, der an der Oberfläche der Dinge verweilt, schlägt Manches hoch, Manches niedrig an.

Zu jenen Mitteln gehört ferner der Gedanke an die Gefahren des Ueberflusses und an die mit ihm verbundene größere Verantwortlichkeit, er bricht unsere Begierlichkeit; die lebendige Ueberzeugung, daß man mit Wenigem, wenn man es nur gut gebraucht, oft sicherer sein Heil wirke, als mit Vielem, weil man dabei gar leicht in falsche Sicherheit verfällt; — der wirkliche gute Gebrauch der Gaben Gottes; eine ächt christliche Schätzung der Güter und ein eifriges Streben nach den höhern; eine christliche Prüfung unserer Wünsche und Begierden nach ihrem Ursprunge, ihrem Inhalte, ihrem Umfange, ihrem Grade und Ziele; öftere freiwillige Entbehrung zu sittlichen und religiösen Zwecken, Abschaffung oder Einschränkung falscher Bedürfnisse, Abhärtung, Beherrschung der Phantasie, Streben nach christlich heiterm Sinne und stete Arbeitsamkeit.

§. 89.

Verletzungen der Pflicht der religiösen Genügsamkeit.

Die Pflicht der religiösen Genügsamkeit wird verletzt:

1) Dadurch, daß man seine Wünsche und Begierden nicht einmal zusammenhält mit den göttlichen Einrichtungen und Fügungen, sondern sie ohne Rücksicht darauf aufkommen läßt und hegt;

2) Dadurch, daß man solche Wünsche aufkommen läßt und hegt, von denen man weiß, daß sie an sich schon oder wegen ihrer besondern Beschaffenheit und wegen be-

sonderer Umstände den Fügungen und Anordnungen Gottes widerstreiten;

3) Dadurch, daß man seine Wünsche und Begierden bis zu einem Grade der Heftigkeit anwachsen läßt, daß sie die Rücksicht auf die Fügungen und Anordnungen Gottes verdrängen, oder daß sie im offenbaren Widerspruche mit diesen auf ihre Befriedigung dringen;

4) Dadurch, daß man Mittel anwendet zur Befriedigung seiner Wünsche und Begierden, welche den Einrichtungen und Fügungen Gottes widerstreiten, oder dadurch, daß man sie durchaus trotz der entgegenstehenden göttlichen Ordnung und Lenkung der Dinge erfüllt wissen will; endlich

5) Dadurch, daß man lieber seinen Glauben an Gottes allmächtige, allwissende, allweise, allgütige und allheilige Weltregierung und Fürsorge aufgibt, oder sie doch nicht mehr billigt und unzufrieden mit Gott und der Welt wird, als daß man von seinen Wünschen und Begierden abstände.

Will man diese Fehler unter dem Worte Ungenügsamkeit zusammenfassen, so erscheint diese offenbar als Verletzung der vorliegenden Pflicht gegen Gott, ferner der Pflicht des Vertrauens auf Gott, der Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und der Demuth und Ehrfurcht vor ihm. Sie ist ferner an sich schon thöricht und raubt dem Menschen auch sein physisches Glück und stürzt ihn oft in großes Unglück; sie wirkt zerstörend an unserm pflichtmäßigen Verhalten gegen Gott, vermindert immer mehr das Vertrauen, die Hoffnung, die Dankbarkeit, die Liebe, die Demuth, die Ehrfurcht und den Gehorsam; sie raubt die Ruhe des Herzens, die so wichtig ist für die Erfüllung aller Pflichten, macht neidisch, zanksüchtig, lieblos und ungerecht gegen die Mitmenschen und verleitet zu vielen unsittlichen und thörichten Handlungen, die als Mittel zur Befriedigung der Wünsche und Begierden gelten sollen.

Quellen derselben sind: Unrichtige Ansichten von Gott, seiner Weltordnung und Weltregierung, Mangel des ächten Glaubens an seine Fürsehung, des Vertrauens, der Demuth, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit und Liebe gegen ihn; Gottvergessenheit, die Ueberschätzung zeitlicher Güter, Aengstlichkeit, Stolz, Eigensinn, Mißgunst, Ungeduld, Empfindlichkeit, Weichlichkeit, Kränklichkeit des Geistes und des Körpers, regellose Einbildungskraft, eine fehlerhafte Erziehung, ein unsittlicher Lebenswandel, lange genossenes zeitliches Glück u. dergl.

§. 90.

Ueber den sogenannten himmlischen Sinn.

Wo die bisher abgehandelten pflichtmäßigen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott Statt haben, insbesondere die Ehrfurcht gegen Gott, die Liebe zu ihm, das Vertrauen auf ihn und die damit zunächst verwandten Stimmungen und Gesinnungen, da ist auch der s. g. himmlische Sinn. Wenn der Mensch der frohen Zuversicht lebt, daß Gott Alles und Jedes so ordne und leite, wie es dem Menschen zur Erreichung seiner endlichen Bestimmung am dienlichsten sein werde, daß Gott dieses bisheran immer gethan und es noch ferner thun werde; wenn er sich allen Anordnungen, Einrichtungen, Fügungen aus Verehrung seines heiligen Willens unterwirft; wenn er nach nichts sehnlicher strebt als mit Gott hienieden und jenseits ewig und innigst vereinigt zu sein; wenn er bemüht ist, in Allem Gottes Willen zu vollziehen, und in der steten Besorgniß lebt, er möchte sich in irgend einer Weise gegen Gott versündigen: so bezieht er auch alles Irdische und Sinnliche, Alles, was ihm begegnet, Glück und Unglück, und all sein Thun und Lassen auf Gott und auf den Himmel als den Ort oder den Zustand der vollkommensten

Vereinigung mit Gott, dem Allheiligen und Allseligen, um zu sehen, wie er sich denn nun zu verhalten habe; diese Stimmung des Menschen ist das, was man himmlischen Sinn heißt.

Die heilige Schrift spricht von diesem Sinne Col. 3, 2: »Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist;« — Philipp. 3, 20: »Unser Wandel ist im Himmel, von wo wir auch den Heiland erwarten, unsern Herrn Jesum Christum, welcher umbilden wird den Leib unserer Niedrigkeit, daß er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit ꝛc.« Das. 13—15: »Brüder, ich erachte nicht, daß ich es ergriffen habe; Eins aber: was hinter mir ist vergessend, zu dem aber, was vor mir ist, hinangestreckt, laufe ich zu dem Ziele hin, zu dem Kampfpreise der himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu. Wie viel unser denn vollkommen sind, lasset uns also gesinnt sein, und wo ihr etwa anders gesinnt seid, so wird auch Gott euch Solches offenbaren.« Vergl. Heb. 11, 13—16. 13, 14. 2 Kor. 4, 16—18. 5, 6—8.

Aus dem hier Gesagten ersieht man sogleich, daß unter dem himmlischen Sinne kein besonderer Sinn für die Anschauung Gottes, die unmittelbare Anschauung seiner Wesenheit, oder gar für außerordentliche unmittelbare Eingebungen Gottes, auch nicht ein besonderer Sinn für den Genuß himmlischer göttlicher Gefühle, für das Verzücktsein in Gott sei, noch auch das Vermögen des schwärmerischen, mystischen, quietistischen Strebens danach. Er ist aber auch eben so wenig eine gänzliche Gleichgültigkeit gegen die Welt, dies Leben und seine Güter und Uebel, oder eine gänzliche Verachtung und Verabscheuung derselben. Vielmehr schaut oder betrachtet der himmlische Sinn diese Welt, dies Leben, alle Ereignisse in ihm, alles Glück und Unglück als Mittel zu dem höchsten Zwecke, der ewigen Vereinigung der Menschen mit Gott; er treibt an,

alles dieses stets nach der Wahrheit zu schätzen, so zu gebrauchen, so zu wünschen, zu verlangen und zu erstreben, und in allem sich so zu benehmen, wie es jener Zweck erfordert.

Außer der Belebung und Erhaltung der Stimmungen, worauf er beruhet, der Ehrfurcht vor Gott, der Liebe und des Vertrauens zu ihm, dienen zur Beförderung des himmlischen Sinnes der öftere Gedanke an unsere Unsterblichkeit, an unsere hohe Bestimmung, die Erinnerung an das, was Gott gethan hat, um uns zu unserm Endzwecke zu verhelfen, namentlich an die Erlösung durch Christum; der öftere gute Gebrauch der von Christo angeordneten Mittel zur Erreichung unserer Bestimmung; die Betrachtung der Kürze nnd Vergänglichkeit dieses Lebens und der Güter und Leiden desselben; das öftere Gebet, die Betrachtung des Beispiels Christi, der Apostel und der Heiligen.

Dem himmlischen Sinne ist entgegengesetzt der irdische Sinn, der weltliche oder Welt-Sinn, worin der Mensch das Irdische, das Leben und seine zeitlichen Güter und Uebel ausschließlich im Auge hat, darin alle seine Zwecke sieht und auf sie all sein Thun und Lassen zurückbezieht, oder das Sinnliche höher schätzt und mehr erstrebt, als das Uebersinnliche *). Statt sich über die Eitelkeiten

---

*) Wanker bemerkt richtig: »Nicht Alle, welche nach zeitlichen Gütern streben, sie froh gebrauchen, sich sinnlich vergnügen, oder unsündlichen Moden und Gebräuchen folgen, sind irdisch gesinnt;« a. a. O. S. 31; und Stapf macht folgende Anmerkung l. c. p. 66: »Sed nonne timendum est, ne homines, dum nonnisi coelestibus intenti sunt, rem familiarem et reliqua praesentis vitae munia negligant? — Ast nos neutiquam de imaginaria vel pietistica quadam mentis elevatione, sed de illa loquimur, quae ductum rationis per revelationem illustratae sequitur. Atque haec animi erectio officia huius

des irdischen Lebens, wenn man es an sich betrachtet, zu erheben, macht man sich hier zum Sklaven derselben. Diesem, in unsern Tagen augenfällig sehr herrschenden Sinne widersetzt sich der Apostel, wenn er sagt: »Viele wandeln einher (von denen ich euch gesagt habe, nun auch weinend es sage,) als Feinde des Kreuzes Christi, deren Ende Verderben, deren Gott der Bauch, und deren Rühmen in ihrer Schandthat ist, die da nur auf das Irdische sinnen.« Philipp. 3, 18. 19.

§. 91.

Bittgebet.

Wenn wir Gottes Heiligkeit, Güte, Weisheit und Macht betrachten, so finden wir uns schon geneigt, bei jedem gefühlten Bedürfnisse, dessen Befriedigung auf unsere Verähnlichung mit Gott abzweckt, und das Niemand außer Gott befriedigen kann oder will, bei ihm Hülfe zu suchen. Dazu treibt uns auch an das pflichtmäßige Stre-

---

temporis adeo non contemnit, ut potius insigniter promoveat. Qui enim ultimum finem suum semper sibi obversantem habet, eo ipso illa omnia quam solertissime exequi studebit, ad quae sub quacunque ratione sese obligatum arbitratur; imo non tantum veri nominis officia, sed insuper pro viribus etiam illa persolvet, quae perfectiora seu de bono meliori esse cognoverit. Hinc in omni hominum societate nullibi promptiores exactioresque tum antistites tum subditos invenies, quam qui non intermisso studio ad coelestem patriam anhelant. E contrario qui nonnisi terrenis inhiant, utcunque seduli ac industrii videantur, revera tamen neminem praeter semet ipsos diligunt; atque exinde tum aliis nequam esse consueverunt, et ubi eorundem commodum id expetit, sanctissima iura proculcant: Vae reipublicae, in qua sensus terrenus in omnes tum rectores tum subditos absolutum imperium exercet!

den nach Aehnlichkeit mit Gott und das Wohlgefallen an ihm wegen dieser seiner Eigenschaften, um so mehr noch das wahre Vertrauen, die Demuth und die Liebe. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Gott, wie dies aus der Dogmatik bekannt ist, unsere wahren Bedürfnisse, deren Befriedigung zu unserer Verähnlichung mit ihm dient, befriedigen will, wenn wir bei ihm Hülfe suchen: so muß uns die Vernunft auch zu dem höchsten nothwendigen Zwecke unserer Verähnlichung mit Gott gebieten, bei Gott, dem Allheiligen, Allgütigen, Allweisen und Allmächtigen in Bedürfnissen, die mit unserer Verähnlichung mit Gott nothwendig zusammenhangen, und worin wir selbst uns nicht helfen können und worin andere Wesen außer Gott entweder nicht helfen können, oder doch nicht helfen wollen, Hülfe zu suchen. Nebstdem trägt aber dies Verhalten des Menschen gegen Gott schon selbst zu unserer Verähnlichung mit ihm bei. Nennen wir nun dies Verhalten gegen Gott, diese Hinwendung unsers Geistes zu ihm, um von ihm, dem Allheiligen, Allgütigen, Allweisen und Allmächtigen die genannte Hülfe zu erlangen, Bitte zu Gott oder Bittgebet *), so erscheint dasselbe auch offenbar als Pflicht gegen Gott.

---

*) Aehnlich sagt Sailer, im Handbuche der christlichen Morgl, Bd. 2. S. 434 — 5. »Wer irgend ein dringendes Bedürfniß hat und fühlt und es gern befriedigt sähe, wer zugleich sich zu schwach fühlt, es selber zu befriedigen, wer überdem die Ueberzeugung hat, daß ihm die Menschen, die um ihn her sind, sein Bedürfniß nicht befriedigen können oder nicht wollen; wer dabei an eine höhere göttliche Macht, die sein Bedürfniß befriedigen kann, glaubt; wer wünscht, daß sie es ihm befriedigen möchte; wer das Zutrauen in sich hat, daß sie es befriedigen werde: von dem sagen wir: der bittet zu Gott — er mag übrigens seine Bitte in Worte kleiden oder nicht. Wo Bitte, da muß also im Bittenden sein a) Vorstellung, Gefühl

Die heilige Schrift fordert uns an vielen Stellen zum Bittgebete auf; so Matth. 7, 7 u. 8: »Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden. Denn wer bittet, der empfängt, und wer suchet, der findet; und wer anklopft, dem wird aufgethan.« Vergl. V. 9—11. Jak. 1, 5—7: »Wenn aber Jemanden unter euch Weisheit mangelt, der bitte Gott darum, welcher Allen mildreich gibt und es nicht vorrücket, und sie wird ihm gegeben werden. Er bitte aber im Glauben, nicht zweifelmüthig; denn der Zweifelmüthige ist gleich der Meereswoge, die vom Winde getrieben und umhergeworfen wird. Es denke denn ein solcher Mensch nicht, daß er etwas von dem Herrn empfangen werde.« Vergl. Philipp. 4, 6. Sie muntert zum Bittgebete auf dadurch, daß sie ihm Erhörung zusichert; vergl. die angeführte Stelle Matth. 7, 7 u. 8; 21, 22. 18, 19. Ephes. 6, 18. Luk. 18, 1. Insbesondere fordert uns die heilige Schrift zur Fürbitte für Andere und für alle Menschen auf. 1 Tim. 2, 1—4. Röm. 15, 30. 2 Cor. 1, 10 u. 11. — Joh. 14, 13 u. 14. 15, 7. 16, 23 u. 24. 1 Joh. 3, 21. 22. 5, 14. Jak. 4, 3. 5, 16—18. Ps. 6, 9. 10. 49, 15. Esdr. 8, 21—23. — Aus der heiligen Schrift ersehen wir, daß Christus selbst öfter Bitten an den himmlischen Vater stellte.

---

eines dringenden Bedürfnisses, das um Befriedigung schreiet oder wenigstens befriedigt sein möchte; b) Bewußtsein eigner Ohnmacht, dasselbe zu befriedigen; c) Ueberzeugung, daß die andern Menschen das Bedürfniß nicht befriedigen können oder wenigstens nicht wollen; d) Glaube an eine höhere göttliche Macht, die das Bedürfniß befriedigen kann; e) Wunsch, daß sie es befriedigen möchte; f) Vertrauen, daß sie es befriedigen werde. Dies alles macht die innere Bitte, die Bitte des Geistes aus; Ausdruck derselben in Worten, Geberden, ist äußere Bitte.«

Vergl. Joh. 11, 41. Kap. 17. Matth. 26, 39 u. 42. Luk. 23, 34; und seinen Jüngern und allen seinen Anhängern gibt er ein Muster des Bittgebetes an. Matth. 6, 9—13*); daß die Apostel ebenfalls Bittgebete verrichteten,

---

*) »Das Vater unser, sagt Ammon a. a. O. S. 169 u. flgg., umfaßt, wie kein anderes Gebet die innigsten Anliegen und Bedürfnisse des Menschen und drückt die erhabensten und edelsten Gedanken in einer einfachen und zum Herzen dringenden Sprache aus. Insofern gebührt ihm unter den Hülfsmitteln, ja als der Topik eines christlichen Gebetes, ohne Zweifel die erste Stelle. Nur folgt hieraus noch keineswegs, daß es zu allen Zeiten und Stunden gebetet werden müsse. Es entstand ja aus einem oder zwei alten jüdischen Gebeten der Synagoge, deren man sich, nicht etwa im gemeinen Leben, sondern nur bei der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten bediente und in der jüdischen Liturgie (Gebetsordnung Israels. Prag, 1802 in hebr. Sprache) noch jetzt bedient; eine historische Behauptung, welche Vitringa, Lightfoot, Schöttgen und vor Allen Witsius (**Exercitt. sacrae in orationem dominicam. Basil. 1739, exercit. VI. §. 32. f.**) außer Zweifel gesetzt haben. Dieses alte Synagogenformular hat Jesus mit hoher Weisheit von den darin enthaltenen politischen Messiasideen, an welchen noch immer unter uns viele Judenchristen festhalten, gereinigt, wie er bei der Erklärung Moses und der Propheten that und es in dieser verbesserten Gestalt zum gottesdienstlichen Gebrauche der Gemeinden verordnet, wie aus der Anrede, der vierten Bitte und der folgenden erhellt. So lange daher die Apostel in den Synagogen lehrten, werden sie ohne Zweifel von ihm Gebrauch gemacht haben, aber in der Folge haben sie sich desselben sogar bei der Abendmalsfeier nicht bedient; ja es beginnt sogar die Einführung desselben in den öffentlichen Cultus erst in der afrikanischen Kirche wieder, wo seiner mit Ehrfurcht gedacht wird. (***Tertullianus* de oratione. c. 1.**) Nicht einmal die Täuflinge durften es beten, weil es zur Geheimlehre (**disciplina arcani**) gerechnet, den Ungeweihten verborgen und erst im vierten Jahrhunderte, wie die sogenannten apostolischen Verordnungen (**Constitutiones apostolicae**) bezeugen, zum dreimaligen und öffentlichen Gebrauche des Tages empfohlen worden ist.

ersehen wir aus Apostelg. 1, 24 u. 25; 4, 24—31. 2 Cor. 12, 8 u. 9. Ephes. 1, 16 u. flgg.; Philipp. 1, 3—5. 9—11. Kol. 1, 9. Dasselbe thut Stephanus und die Christengemeinde zu Jerusalem. Apostelg. 7, 60. 12, 5.

Es hat endlich bei seiner gnomischen Fassung in der vierten Bitte, die man einem Sterbenden nur nach einer allegorischen Deutung in den Mund legen kann, so wie in der siebenten, exegetische Dunkelheiten, wird schon dem Texte nach anders von Matthäus, anders von Lukas gestaltet, ist in vielen Uebersetzungen von Sprachfehlern nicht frei, und wird, was man vorzüglich zu erwägen hat, durch den zu oft wiederholten Gebrauch eine mechanische und gedankenlose Lippenandacht, die den Christen ausdrücklich untersagt ist. Man mag es daher der Jugend fleißig einprägen und erklären, auch in öffentlichen Religionsvorträgen; jedoch ohne Paraphrase und dichterische Licenz, fleißig benützen; nur versäume man nicht, es nach seinem reichen Inhalte von Zeit zu Zeit theilweise zu erläutern, und es dem gebildeten Beter mehr zu einer Logik eigener Andacht, als zu einem stehenden Formulare zu empfehlen.«

Was hier Ammon seinen angeführten Autoritäten über die Entstehungsart des Vater unser nachspricht, ist jedenfalls, wenn sich auch strenge beweisen ließe, daß zu Christi Zeit schon Synagogenformulare vorhanden gewesen, welche ähnliche Gedanken enthielten, eine ganz grundlose Hypothese, die demjenigen vielleicht zusagen mag, der sich so weit vom Evangelium verloren hat, daß er Jesum nicht als wirklichen Sohn Gottes, sondern als einen bloßen Menschen ansieht, der sich seine Wissenschaft mühsam und unter Benutzung alles Vorliegenden in seinem Fache erwerben muß. Eine eben so grundlose Behauptung ist die, daß die Apostel sich des Vater unser, wo sie nicht mehr in den Synagogen lehrten, sogar bei der Abendmahlsfeier nicht bedient haben. Haben denn die Apostel nur das gewußt, gedacht, gefühlt, begehrt, gewollt, gebetet, gethan und gelitten, was davon in der heiligen Schrift steht? Das wird doch wohl Niemand behaupten. Die übrigen Ausstellungen an dem Vater unser bedürfen keiner Widerlegung.

§. 92.

Fortsetzung.

Cannabich sagt a. a. O. S. 184: »Das Gebet ist eine bloß bedingte Pflicht, und nicht in eine Klasse mit den beschriebenen Pflichten der Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit des Vertrauens und der Hoffnung zu setzen. Es kann nur Statt finden bei fühlbaren Bedürfnissen und Anliegen, und zwar, wo wir uns weder selbst helfen, noch von Andern uns Hülfe versprechen können, und bei der eigenen Ueberzeugung der Erhörung des Gebetes, oder Geneigtheit Gottes, auf unsere Bitten Rücksicht nehmen und unsere Schicksale danach lenken zu wollen. Diese Ueberzeugung kann aber nicht jeder haben; und sie setzt eine gewisse menschliche Vorstellung von Gott voraus, kann also nur bei einem unaufgeklärten Verstande Statt finden. Und wenn der Aufgeklärte bittet, so glaubt er nicht, daß er dadurch Gott bewegen oder ermuntern werde, seine Umstände zu verbessern, sondern er betet bloß zu Gott um Gelassenheit und Standhaftigkeit, und weiß, daß seine moralisch guten Gesinnungen dadurch verbessert und erhöhet werden, weil das Gebet nichts anders, als ein lebhafter Gedanke oder Wunsch ist, in Hinsicht auf Gott, der eben darum, weil er lebhaft ist, auch desto mehr Eindruck auf das Herz macht.

»Sollte aber Jemand, ohne Gebet, und ohne diesen lebhaften Wunsch, sich im gehörigen Gleichgewichte und in guter moralischer Verfassung erhalten und befestigen können, so hörte die Verbindlichkeit zum Gebete für ihn auf. Denn das Gebet ist doch eigentlich nicht Tugend und gute Gesinnung, sondern nur ein Beförderungsmittel derselben. Weil aber der Mensch nicht leicht so stark und geübt ist, daß er dieses vortrefflichen Tugendmittels entbehren kann, so wird auch die Pflicht des Gebets so ziemlich allgemein sein.«

Hiergegen ist zu erinnern, daß das Bedürfniß der Unterstützung von Gott zu unserer Verähnlichung mit ihm nach Lehre der katholischen Kirche, ein ganz allgemeines ist. Ebenso lehrt die katholische Kirche, daß das Bittgebet bei Gott Erhörung finden könne. Wer sich daher zur katholischen Kirche bekennt, der muß auch diese Lehren als wahr annehmen, er mag aufgeklärt oder nicht aufgeklärt sein. Daß dieselben aber nicht auf anthropomorphistischen Vorstellungen beruhen, zeigt schon die katholische Dogmatik, und wird ebenfalls aus mehrern der spätern Bemerkungen über das Bittgebet klar werden. Wenn aber das Bittgebet anthropomorphistische Ansicht von Gott voraussetzt und nur bei unaufgeklärtem Verstande Statt finden kann: so sehen wir gar nicht ein, wie es noch irgend Pflicht sein könne; es wäre ja vielmehr Pflicht, die Bedingung desselben zu beseitigen und es somit unmöglich zu machen.

Andere haben bekanntlich geradezu geläugnet, daß das Bittgebet Pflicht sei, und zwar aus mancherlei Gründen:

1) Weil die Lehre, daß der Mensch von Natur aus zum Bösen hinneige und zur Wirkung seines Heiles der übernatürlichen Gnade Gottes bedürfe, vernunftwidrig sei. Indessen hat man dies nur gesagt, nicht bewiesen, und die christkatholische Dogmatik, die wir hier voraussetzen müssen, beweiset das Gegentheil davon.

Eben so unrichtig ist es, wenn man behauptet: Die Gebote Gottes setzen schon die Zusicherung von allem dem voraus, was man bedürfe, um sie zu befolgen. Denn die Gebote Gottes setzen nicht die Zusicherung von allem dem, was man bedarf, in dem Sinne voraus, daß alles, dessen man bedarf, ohne eigenes Zuthun schon zum Gebrauche vorläge. Die Gebote Gottes setzen nur die Möglichkeit sie zu erfüllen voraus. Diese Möglichkeit ist aber auch dann noch vorhanden, wenn Gott seine Gnaden nur unter der Bedingung der Bitte um dieselben gibt, und

es uns möglich ist, ihn darum zu bitten. Wenn jene Ansicht die richtige wäre, so wäre jedes Gnadenmittel unnütz und die Lehre über seine Nothwendigkeit eine Irrlehre.

2) Weil Gott die Bitten der Menschen nicht erhören könne, a) indem er sonst seine höchst weisen Rathschlüsse von den Gedanken und Wünschen der Menschen abhängig mache und sie somit depravire. Und dies sei sogar dann noch der Fall, wenn Gott auch von Ewigkeit her auf die künftigen Bitten der Menschen Rücksicht genommen hätte. — Wenn Gott seine höchst weisen Rathschlüsse dadurch, daß er Rücksicht auf unsere Bitte nähme, von diesen abhängig machte und sie so depravirte: so dürfte er auch eben so wenig auf unsere Gesinnungen und freien Handlungen Rücksicht nehmen und unser Loos in der Ewigkeit nach diesen bestimmen, und er hätte seine höchst weisen Rathschlüsse depravirt durch Erschaffung freier Wesen, oder man müßte alle Freiheit außer Gott läugnen. Nebstdem depravirte Gott seine höchst weisen Rathschlüsse durch die Rücksichtnahme auf die Gedanken und Wünsche der Menschen doch nur dann, wenn er sich durch diese zu minder weisen Rathschlägen bestimmen ließe, oder wenn er seine Zwecke hierdurch minder vollkommen erreichte; daß dies aber bei jeder solchen Berücksichtigung der Fall sei, ist ganz unerweislich; und wer dies ohne Grund voraussetzt, hat dazu noch sehr beschränkte Begriffe von Gottes Allwissenheit, Allweisheit und Allmacht. Wir kurzsichtige und schwache Menschen haben freilich nur wenige Wege zu dem einen Ziele und werden leicht durch andere Rücksichten an der Erreichung desselben gehindert. Aber Gottes Wege und Rathschlüsse sind nicht die unsrigen. — b) Da Gott nur auf einen guten Sinn und Willen sehe. Allein dies ist, wenn dadurch die Rücksicht Gottes auf die Bitte ausgeschlossen werden soll, eine leere Behauptung,

die auch den ausdrücklichen Lehren der h. Schrift und der christkatholischen Dogmatik geradezu widerspricht. Ferner kann bei der Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Glaubenslehre von der Nothwendigkeit der Gnade, und dem Bittgebete, als einem Gnadenmittel, ein wahrhaft guter Sinn und Wille ohne Bittgebet schon gar nicht existiren.

Man hat gesagt:

3) »Gottes Vorherwissen müsse, wenn man ein solches statuire (eigentlich könne man aber Gott kein Vorherwissen, sondern nur ein ewiges, d. h. ein solches Wissen beilegen, auf welches der Begriff der Zeit und Zeitverhältnisse gar nicht anwendbar sei,) als infallibel gedacht werden. Hätte daher Gott vorhergewußt, daß irgend jemand zu dieser oder einer andern Zeit dies oder das von ihm bitten werde, und mit Rücksicht auf dessen künftige Bitte einen, natürlich in den ganzen Plan seiner Weltregierung verwebten Rathschluß gefaßt: so wäre dieser Mensch durch Nothwendigkeit gezwungen und folglich auch dazu prädestinirt, zu einer bestimmten Zeit gerade dieses von Gott zu erbitten, weil in Gottes Weltplane sonst eine Veränderung vorgehen, und dieser sonst gestört werden müßte. So hätten wir denn hier einen nicht mit Freiheit des Willens Betenden, einen (durch Prädestination) zu dem Beten Genöthigten; eine doch wohl höchst absurde Annahme!« *)

Die Worte: »so wäre dieser Mensch durch Nothwendigkeit gezwungen u. s. w.« beweisen nichts klarer, als einen bedeutenden Defekt von Logik; sonst müßte es heißen: so würde dieser Mensch ganz gewiß zu einer be-

*) Sieh' die Schrift: Ueber das Bittegebet, eine theologisch-philosophische Abhandlung, nebst zwei Anhängen. Leipzig. 1833.

stimmten Zeit gerade dies von Gott erbitten, und der Rathschluß Gottes würde von dieser Seite gewiß nicht gestört werden. Was ganz gewiß geschieht und worauf sich darum mit Zuverlässigkeit rechnen läßt, geschieht doch darum noch nicht aus purer Nothwendigkeit; wenn gleich wir Menschen mit unserer schwachen Erkenntniß nur solches Zukünftige als ganz gewiß vorher wissen, was nach nothwendigen Naturgesetzen geschieht. Gottes Wissen ist auch allerdings ein ewiges Wissen und der Begriff der Zeit und Zeitverhältnisse paßt nicht darauf, d. h. man kann nicht von einem frühern und spätern Wissen Gottes, von einem Gewußthaben, einem Wissen und einem Wissenwerden von Seiten Gottes sprechen, aber wohl von einem Wissen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, und dies Wissen Gottes, in so fern es das Letzte zum Gegenstande hat, heißt mit allem Rechte ein Vorherwissen.

Man hat die Unstatthaftigkeit des Bittgebetes darthun wollen

4) durch die Behauptung: »Um den Himmel bitten, ist unvernünftig; den kann man nicht erbitten, man muß ihn verdienen; jeder fernere mögliche Gegenstand einer Bitte muß sich nothwendig entweder auf das beziehen, was der Mensch mit Freiheit thut, oder was Gott nach seiner Weisheit fügt; die Bitte müßte sonach auf Tugend oder zeitliches Glück des Menschen gerichtet sein. Erstere muß ich mir selbst erwerben, in Betreff des letztern muß ich annehmen, daß das, was Gott fügt, nach seiner Weisheit und Heiligkeit gefügt sei.«

Man kann freilich den Himmel nicht erbitten, im eigentlichen Sinne des Wortes kann man ihn aber auch nicht verdienen; und es läßt sich durchaus nicht beweisen, daß man ihn verdienen kann im weitern Sinne des Wortes ohne Bitte oder gar im Gegensatze zur Bitte. Wenn man auch den Himmel verdienen muß, so folgt daraus

doch nicht, das das Bitten unvernünftig sei; denn das Bittgebet kann ja noch wohl selbst ein erforderlicher Theil jenes Verdienens oder kann ein Mittel und die Bedingung zur Erlangung des dazu nöthigen Verdienstes sein. — Die Tugend ist allerdings ein Gegenstand unsers eigenen Strebens; macht aber das Bittgebet einen Bestandtheil der Tugend aus, weil dasselbe Pflicht ist, oder ist es ein nothwendiges Mittel zur Uebung der Tugend: so muß ich ja doch wohl bitten, um in den Himmel zu kommen; ist dasselbe aber auch nur ein taugliches Mittel zur Tugend, so ist der Gebrauch desselben schon nicht mehr unvernünftig. Was Gott in Betreff meines zeitlichen Glückes fügt, fügt er allerdings nach seiner Weisheit und Heiligkeit. Allein dieser Glaube schließt die Bitte nicht aus. Den Fügungen Gottes in Betreff unsers zeitlichen Glückes liegt die höhere Absicht der Förderung unsers ewigen Wohles zu Grunde; er kann daher dabei beabsichtigt haben, uns dadurch zur Ergreifung von Mitteln zu bestimmen, deren Gebrauch unser Seelenheil befördert; er kann so dabei zunächst beabsichtigt haben, uns zu Gemüthsstimmungen gegen ihn, die an sich pflichtgemäß und für das Bittgebet Bedingungen sind, zu bestimmen. — Man bestreitet die Pflicht des Bittgebets

5) durch die Behauptung: »Was der höchsten Weisheit gemäß ist, geschieht ohnehin, wozu also die Bitte? und Gott bitten wollen, daß er nichts gegen seine höchste Weisheit und Heiligkeit thue, ist ungereimt.«

Es ist nun allerdings ungereimt, Gott bitten wollen, daß er nichts gegen seine höchste Weisheit und Heiligkeit thue; Gott fügt auch das, was seiner Weisheit und Heiligkeit gemäß ist, ohne daß wir ihn darum bitten. Ob aber immer, wir mögen ihn bitten oder nicht, dasselbe seiner Weisheit und Heiligkeit gemäß sei, das ist eine andere Frage. Es kann der höchsten Weisheit und

Heiligkeit Gottes gemäß sein, uns, wenn wir nicht bitten. in einem physischen Uebel zu belassen, uns ein Gut nicht zu geben, und uns, wenn wir bitten, von jenem zu befreien und dieses zu geben; weil wir durch das Gebet die Ursache, aus welcher uns Gott das Uebel zusandte, entfernen, uns der Wohlthat würdiger machen und uns auf einen guten Gebrauch derselben vorbereiten, oder weil Gott uns durch die Schickung des Uebels und durch die Vorenthaltung des Gutes zum Gebete und so zur bessern Wirkung unsers Heiles veranlassen wollte.

Den Einfluß, welchen das Bittgebet a) um geistige Güter, und b) um nicht geistige Güter auf unsere Verähnlichung mit Gott hat, hat Sailer a. a. O. S. 441 und flgg. und S. 448 und flgg. auseinandergesetzt *).

---

*) „Das rechte Bitten um geistige Güter kann, muß und wird den Bittenden besser, weiser machen; denn dieses Bitten ist als solches a) eine wirkliche Belebung des Gedankens an Gott und an seinen Willen. Der Gottesverehrer kann nicht wohl um geistige Güter bitten, ohne daß in ihm lebendig werde der Gedanke: heilig soll ich sein und bin es nicht und kann es nicht werden, ohne Hülfe des Heiligsten. Die Vorstellung von dem, was er sein soll, und was er durch Gottes Beistand werden kann, gewinnt also neues Leben, und prägt sich durch die ernsten Wünsche: Herr, hilf mir, daß ich werde, was ich sein soll, tiefer in die Seele .... Wer so betet, schwingt sich leichter und mächtiger von dem Sinnlichen zu dem Unsinnlichen, schwingt sich eben deßhalb höher auf der Stufenleiter des Sittlichen. Dieses Bitten ist b) eine wirkliche Belebung des Vorsatzes gut und recht zu thun, indem dieser Vorsatz belebt werden muß durch den ernsten Wunsch: Herr, gib mir neue Kraft, das Böse zu unterdrücken und das Gute standhaft zu üben. Es ist c) eine wirkliche Uebung und Stärkung der Demuth, die nicht nur alle sittlichen Gebrechen als Gebrechen anerkennt, sondern überdies das Unvermögen des Menschen, das sittliche Böse durch sich allein zu besiegen, eingesteht, und dadurch dem Stolze und aller geheimen Selbstgefälligkeit das Endurtheil prak-

Die Richtigkeit mancher anderer Einwendungen gegen die Pflicht des Bittgebetes ist schon an sich augenfällig, oder kann doch aus den vorausgeschickten Bemerkungen leicht erkannt werden; es finden sich deren viele bei Mutschelle, in dessen vermischten Schriften Th. 3; fer-

---

tisch ankündet. Dies Bitten um geistige Güter ist insbesondere als Bitten um Vergebung der Sünde d) eine wirkliche Anregung zur Wiederaussöhnung mit dem Nächsten, zur Besiegung alles Menschenhasses und alles Rachgefühls, und zur vollständigen Verbesserung des Innern, indem ohne diese Wiederaussöhnung, ohne diese Besiegung alles Hasses, ohne diese Umwandlung keine Vergebung, d. i. keine Aufhebung der Schuld und Strafe erlangt werden kann. Es ist e) eine Uebung des Vertrauens auf Gott, wodurch der Mensch losgemacht wird von dem thörichten Vertrauen auf die sinnlichen Güter und von der übertriebenen Werthschätzung des Reichthums, der Weltehre, der Weltlust, als dem mächtigsten Hindernisse alles Guten. f) Eine Gründung der Zuversicht, daß der nöthige Beistand Gottes zum Besserwerden nie fehle, und dem Eifer, besser zu werden, der Gewissensfriede und die volle Seligkeit nicht ausbleiben werde. Diese Zuversicht ist es denn auch, was den Muth belebt, nur allein der Pflicht, d. i. dem Gehorsam gegen Gottes Gesetz zu leben, weil es Gott über sich genommen hat, für die ganze Seligkeit seines Freundes zu sorgen. g) Eine Erweckung des reinen, praktischen Dankes, der alle Kräfte, die uns um unseres Gebetes willen zu Theil werden, als etwas, das wir nicht fordern könnten, somit als Geschenke der Liebe ansieht und als Gaben Gottes desto höher schätzt, als unverdiente Gaben desto demüthiger annimmt, desto treuer benützet, und uns in wirklicher Ausübung des Guten und nach derselben desto reiner vor Selbstgefälligkeit bewahrt, jemehr wir der Urquelle alles Guten die Ehre zu geben, uns von der Wahrheit getrieben fühlen.«

»Das rechte Bitten um nicht geistige Güter . . . . kann, muß und wird den Bittenden besser, weiser machen. Offenbar ist dies Bitten a) eine wirkliche Belebung des praktischen Gedankens an Gott; b) eine wirkliche Belebung des sittlichen Vertrauens auf Gottes Regierung; c) eine wirkliche Belebung

ner in der bereits citirten Schrift: Ueber das Bittegebet, eine theologisch-philosophische Abhandlung. Leipzig. 1833.

§. 93.

Fortsetzung.

Das wahre Bittgebet, welches wir §. 91 als Pflicht erwiesen haben, muß hervorgehen aus einem Bedürfnisse, dessen Befriedigung zu unserer Verähnlichung mit Gott dient, und welche Befriedigung nur von Gott erwartet werden kann. Die so beschaffene Bitte ist eine vernünftige, weil wir Grund zu ihr haben, weil das, worum wir bitten, der Vernunft gefällt, und weil die Vernunft selbst diese Bitte auf christlichem Standpunkte nicht nur billigt, sondern auch fordert. Eine solche vernünftige Bitte kann allerdings auch auf sinnliche Güter gerichtet sein, weil auch diese zu mehrerer Verähnlichung mit Gott dienen und sogar hierzu nothwendig sein können, und von dieser Seite betrachtet, der Vernunft vorzüglich gefallen, weil wir sie selbst oder doch was dazu gehört, um in ihren Besitz zu kommen, uns darin zu erhalten und sie

---

der moralischen Ergebung in Gottes Willen — auf den Fall der Nichterhörung; d) eine wirkliche Anerkennung des Alleinflusses Gottes auch auf unser zeitliches Wohlsein, indem ohne sein Gedeihen alles Pflanzen und Begießen, aller Gebrauch aller Menschenkräfte kein Stücklein Brod hervorbringen könnte; .... e) eine wirkliche Gründung oder Erhöhung des Gefühles unsers Abhängigseins von Ihm, indem wir kein Recht zu fordern haben, also nur aus Gnade nehmen, was wir empfangen; f) eine erneuerte Stimmung unsers Gemüthes zum gottverehrenden Gebrauche und dankbarem Genusse aller zeitlichen Güter, die wir als Bittende gleichsam aus seiner Hand nehmen; g) eine Fortsetzung des vertrauten Umganges mit Gott — in unsern zeitlichen, wie in ewigen Angelegenheiten.«

zu gebrauchen, nur von Gott erwarten können. Freilich ist aber darum noch nicht jede Bitte um sinnliche Güter vernünftig.

Die Bitte muß sich ferner auf ein Bedürfniß beziehen, welches nur Gott befriedigen kann. Die Befriedigung der meisten unserer höhern oder niedern Bedürfnisse hängt zugleich von der Gnade Gottes und dem Gebrauche der uns von Gott ertheilten Kräfte und Mittel ab. Unsere Bitte muß sich hier nur auf das beziehen, was von Gottes Gnade abhängt. In so weit der Gebrauch unserer Kräfte und der Erfolg ihrer Thätigkeit auch der Gnade Gottes bedürfen, können und sollen wir dann um diese Unterstützung bitten. In so weit unser direktes oder indirektes Wirken zur Befriedigung des Bedürfnisses hinreicht, sind wir nicht zum Bitten befugt; es wäre vielmehr grober Undank, Mangel an Ergebung in den Willen Gottes und Ungehorsam gegen Gott, der da will, daß wir mit seinem Gnadenbeistande zu unserer Verähnlichung mit ihm selbstthätig mitwirken sollen, wenn wir die Kräfte und Wohlthaten, die er uns verliehen hat, nicht gebrauchen und Alles von der Bitte um fernere Wohlthaten erwarten wollten. Eine Bitte dieser Art bezöge sich auf ein Bedürfniß, das auch nicht einmal Gott befriedigen könnte, weil seine höchste Weisheit, Güte und Heiligkeit zu unserm Besten will, daß wir es selbst befriedigen sollen.

Will man die Bitte darum, weil sie den Gebrauch der zu Gebote stehenden Kräfte und Mittel schon voraussetzt, und weil er mit ihr verbunden sein muß, eine thätige nennen, so kann man auch sagen, das Bittgebet als Pflicht gegen Gott müsse ein thätiges sein *).

---

*) Findet man in der Lehre, daß das Bittgebet mit Selbstthätigkeit verbunden sein müsse, einen Widerspruch, weil hierdurch die Bitte an sich für erfolglos und unnütz erklärt würde, und

Wenden wir uns im Gefühle oder Bewußtsein der Nothwendigkeit unserer Verähnlichung mit Gott und unsers, wenigstens theilweisen, Unvermögens zur Erreichung dieses Zweckes an Gottes Weisheit, Güte, Heiligkeit und Macht — und dies sollen wir, wie oben gezeigt wurde: so ist unsere Bitte auch eine demüthige zu nennen. Ein demüthiges Bittgebet verrichtete der Zöllner im Tempel. Luk. 18, 13.

Da die Bitte sich gründen soll auf die Betrachtung der göttlichen Eigenschaften, namentlich der Weisheit, Güte, Heiligkeit und Allmacht, so muß sie auch eine vertrauensvolle, zuversichtliche sein. Jeder Zweifel, ob Gott eine den sonstigen Anforderungen entsprechende Bitte erhören werde, wäre ein, jenen Eigenschaften Gottes widersprechendes, Verhalten gegen ihn. Auch die h. Schrift ermahnt uns, zuversichtlich Gott zu bitten. Mark. 11, 24. Jak. 1, 5—7. — Wir beleben und befestigen die Zuversicht unsers Bittgebetes, wenn wir dabei eingedenk sind der Verdienste Jesu Christi und seiner Aufmunterungen zum Bitten.

Mit der Zuversichtlichkeit unsers Bittgebetes, ist die Beharrlichkeit desselben, wenn es nicht alsbald erhört wird, nothwendig verbunden. Nebstdem muß es ja auch

---

somit dem Menschen zur Pflicht gemacht würde, zwar zu beten, aber sich wohl zu hüten, zu glauben, daß diese Bitte an sich etwas bewirken könne (vergl. Ueber das Bittegebet u. s. w. S. 19): so geht man von der unerweislichen und ganz irrigen Ansicht aus, daß die Selbstthätigkeit ohne alles Bitten das geeignete Mittel sei, sich den Gegenstand der Bitte zu verschaffen, und daß die Bitte ganz erfolglos und unnütz sei, weil sie nur einen bedingten Erfolg hat. Wenn man so grundlos zu Werke geht, dann kann man auch den Glauben, die Hoffnung, das Vertrauen und die Liebe und kurz alle pflichtmäßigen Gemüthsstimmungen gegen Gott unnütz nennen.

so lange fortgesetzt werden, als die Verpflichtungsgründe zu demselben obwalten. Diese Eigenschaft ist ebenfalls in mehrern der oben angeführten Schriftstellen hervorgehoben. Vergl. Röm. 12, 12. Kol. 4, 2.

Gründet sich unser Bittgebet, wie es soll, auf die Betrachtung der genannten Eigenschaften Gottes, so muß es auch ein gottergebenes, gehorsames und ehrfurchtsvolles sein; und diese Eigenschaften wird dasselbe um so gewisser haben, wenn es aus Vertrauen und Liebe zu Gott hervorgeht und von wahrer Demuth vor Gott begleitet ist. Letztere flößt uns ein vernünftiges Mißtrauen gegen unsere eigene Einsicht und gegen die Reinheit unserer Absichten ein und vermehrt unser Vertrauen auf Gott, so daß wir unsere Bitte dem allerheiligsten, weisesten und gütigsten Willen Gottes unterwerfen. Wir sollen daher nicht nur der Bitte um leibliche Güter, welche Mittel sein können zur Förderung unserer Gottähnlichkeit, sondern auch der um geistige Güter, sobald wir nicht gewiß wissen, ob nicht Gott uns auf einem bessern Wege zum Ziele führen könne, entweder ausdrücklich die Bedingung beifügen: »wenn die Erhörung unserer Bitte nicht der Allheiligkeit, Allweisheit und Allgüte Gottes widerspricht,« oder wir sollen in einer Gemüthsstimmung bitten, welche eine solche Bedingung einschließt. Vergl. Matth. 26, 39 u. 42. Dies erfordert auch der höchste Zweck unserer Verähnlichung mit Gott, auf welchen sich alles Gebet und Bittgebet zuletzt beziehen soll *). Oft

---

*) In Betreff der nothwendigen Gottergebenheit beim Bittgebete hat man schon behauptet, es sei befremdend und einem Widerspruche nicht unähnlich, wenn man die volle Ergebung in Gottes Fügung und auf der andern Seite das Bittgebet als ein Verlangen nach Aenderung derselben als Gott wohlgefällig empfehle.

Allein das Bittgebet ist nicht immer ein Verlangen nach

kann das Beharren in der frommen Stimmung des wahren Bittgebetes für uns heilsamer sein, als ein anderes wahres Gut; der Gnade, welche wir für die wünschenswertheste halten, können viele andere gleich große oder noch größere zur Seite stehen, die uns noch unbekannt sind, und dieselben göttlichen Gnaden können zu einer andern Zeit und unter andern Umständen uns verliehen, uns weit dienlicher sein.

Aenderung der Fügungen Gottes, sondern kann sogar ein Verlangen nach dem Fortbestehen der Fügungen Gottes sein. Ergebenheit in Gottes Willen besteht auch nicht in gänzlicher Ruhe und Unthätigkeit. Sich in den Willen Gottes ergeben heißt seinen eigenen Willen dem Willen Gottes in dessen Fügungen unterordnen. Daraus, daß Gott uns dies oder jenes zugesandt, oder zugelassen hat, daß es uns traf, oder daß er uns dies oder jenes Gut noch nicht ertheilt hat, erkennen wir noch nicht, daß es der Wille Gottes sei, daß wir immer in diesem Uebel bleiben, oder daß wir so lange darin bleiben sollen, bis er selbst uns bei eigener Unthätigkeit daraus errette, oder daß wir nun immer jenes Gut entbehren oder es doch so lange entbehren sollen, bis Gott es uns bei eigener Unthätigkeit gebe. Dies könnten wir nur glauben, wenn wir annähmen, daß Gott ohne alle höhere Zwecke bei seinen Fügungen verfahre. Gott bezweckt vielmehr in seinen Fügungen unsere freie möglichst große Verähnlichung mit ihm selbst und unser ewiges Heil und das zeitliche, in so fern es mit dem ewigen vereinbar ist. Es ist also der Wille Gottes, daß wir uns stets bei seinen Fügungen so benehmen, daß wir Gott möglichst ähnlich werden. Grade dazu ist aber, wie wir oben gesehen haben, das Bittgebet nöthig.

Man hat jene Einwendung auch wohl so ausgedrückt: Alle Bitte hört auf, wo volle Ergebung in Gottes Willen anfängt; denn ich will alsdann eben so gut das Gegentheil, als das, worum ich bat, wenn es Gottes Wille ist; allein auch in dieser Form erscheint sie ebenso gehaltlos. Bei voller Ergebung in den Willen Gottes will ich eben so gut das Gegentheil, als das, worum ich bat, wenn es Gottes Wille ist; d. h. wenn Gottes Wille auf das Gegentheil von dem gerichtet ist, was ich verlange, so

Es leuchtet ferner ein, daß das Bittgebet, so wie die übrigen Gebetsarten nothwendig und wesentlich etwas Inneres, etwas Geistiges, und daß es darum nicht an bestimmte Formeln, noch an gewisse Zeiten und Orte gebunden ist; jedoch kann eine Rücksicht hierauf nöthig und nützlich sein.

Das Bittgebet, wie wir es bisher beschrieben haben, ist auch ein Bitten im Namen Jesu Christi; denn es gründet sich auf seine Lehre über Gottes Eigenschaften, über unsere Bestimmung, über unsere Hülfsbedürftigkeit zur Erreichung derselben, über die Erhörbarkeit der Bitten, über die Eigenschaften, welche es nach seiner Lehre haben soll, und vorzüglich auf sein Erlösungswerk und seine Verdienste, um derentwillen Gottes heilige Liebe und Güte uns wieder zugewendet sind. Zum Bitten in seinem Namen fordert uns Christus auf in den angeführten Stellen Joh. 14, 13. 15, 16. 16, 23. 24. Vergl. Matth. 18, 19. 20.

§. 94.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht. Verletzungen derselben.

Die vorzüglichern Mittel zum Bittgebet sind: Das aufrichtige Verlangen nach sittlicher Vollkommenheit oder

---

muß ich, wenn ich wirklich dem Willen Gottes ergeben bin, das Gegentheil von dem, was ich verlangte, verlangen, ich muß also aufhören, zu verlangen, was ich bisher verlangte und somit muß mein Bittgebet aufhören. Allein muß es dann auch aufhören wegen meiner Ergebenheit in den Willen Gottes, wenn Gott nicht das Gegentheil von dem will, was ich verlange? oder will Gott immer das Gegentheil von dem, um was ich bitte? So lange ich von etwas nicht erkenne, daß es dem Willen Gottes zuwider ist, kann ich noch dem Willen Gottes ergeben darum bitten, und ich bitte wirklich dem Willen Gottes ergeben darum, wenn mein Verlangen kein unbedingtes, unbeschränktes, sondern untergeordnet ist dem Verlangen, dem Wil-

höchster Verähnlichung mit Gott und nach Allem dem, was zu diesem Zwecke dienlich und nöthig ist; wahre Demuth vor Gott, innige Liebe und Ehrfurcht gegen ihn, und überhaupt die bis dahin schon abgehandelten pflichtmäßigen Stimmungen gegen Gott; der rechte Gebrauch guter Gebetsformeln, Gebet- und Andachtsbücher *).

---

len Gottes ergeben zu sein und mich ihm ergeben zu beweisen, und wenn ich bereit bin, mein Verlangen aufzugeben, sobald es dem Willen Gottes widerspricht.

*) Wir können beim Gebrauche der Gebet- und Andachtsbücher offenbar nicht den Zweck haben, durch das Hersagen ihres Inhaltes die Pflicht des Bittgebetes oder anderer Gebetsarten zu erfüllen, sondern uns anregen und anleiten zu lassen, diejenigen Betrachtungen vorzunehmen, in Folge welcher die Gemüthsstimmung des Bittgebets oder der übrigen Gebetsarten in uns erweckt wird; sie sollen uns diese Betrachtungen erleichtern und ein Muster sein, wie sie gehörig angestellt werden können; oder sie sollen ein Mittel sein, jene Gemüthsstimmungen des Bittgebetes und der übrigen Arten des Gebetes in uns zu erhalten, zu beleben und zu steigern. Zu diesem Zwecke können sie auch wohl dienen, wenn in ihnen der geeignete Stoff zu den erforderlichen Betrachtungen ausgehoben und auf eine klare faßliche, das Gefühl des Menschen ergreifende und den Willen bestimmende Weise dargestellt ist; denn sie werden alsdann den Geist des Menschen in Anspruch nehmen, ihn vor äußern Zerstreuungen bewahren, ihm eine wichtige heilige Beschäftigung geben, ihm diese Beschäftigung durch Vorhaltung der Materie erleichtern, dieselbe leiten und regeln. Dagegen können sie aber auch nicht nur jenen Zweck verfehlen, sondern auch zu einer der pflichtmäßigen Gemüthsstimmung des Gebetes entgegengesetzten Gemüthsstimmung führen und der Religiösität und Moralität höchst nachtheilig sein, wenn sie verkehrte Grundsätze in sich enthalten, oder wenn nicht der rechte Stoff zu Betrachtungen ausgewählt ist; wenn die darin herrschende Sprache hochtrabend und schwer oder gar nicht verständlich ist; wenn Tändelei und Spiel mit Gefühlen und Empfindungen darin herrscht; wenn sie die Schwärmerei und den Aberglauben wecken oder unterhalten und begünstigen, oder auf unnütze, dürre Spekula-

Die Pflicht des Bittgebetes wird verletzt:

1) Durch gänzliche Unterlassung desselben;

2) Durch falsche Bitten, solche nämlich, welchen die Eigenschaften des wahren Bittgebetes fehlen, oder welche die diesen entgegengesetzten Eigenschaften haben. — Zu diesen falschen Bitten rechnen wir mit Sailer*): die, welche verrichtet werden im Wahne, Gott erst durch den Vortrag von unsern Bedürfnissen unterrichten, oder durch dringende Vorstellungen erst zum Mitleid bewegen, oder ihm durch Bittgepränge gleichsam schmeicheln zu müssen, oder durch bloß äußeres Gebet und Wortmacherei gefallen zu können; ferner die bloße Bitte ohne gehörige Selbstthätigkeit; die Bitte ohne Ergebung in den Willen Gottes, ohne Ehrfurcht und Demuth vor Gott, ohne Rücksicht darauf, ob das Verlangte nicht dem Willen Gottes widerspreche. Das Bitten ohne festes Zutrauen, ohne Zuversicht und ohne Beharrlichkeit, falls es nicht sogleich erhört wird; die Bitte um Gnade oder zeitliche Güter zu bösen Zwecken; die Bitte um zeitliche Güter als solche ohne Rücksicht auf die ewigen, oder ohne doch diesen den Vorzug vor jenen zu geben; das Bittgebet, welches aus bloßem Zwange, aus Gewohnheit, aus Heuchelei und trügerischen Absichten ohne betende Gemüthsstimmung hervorgeht, überhaupt das bloß äußerliche und das mit dem Aeußerlichen zu sehr beschäftigte Gebet; das bloß zuweilige, auf gewisse Zeiten und Orte beschränkte Bitten.

Quellen und Anlässe zu diesen Fehlern sind:

Mangel an Glauben, an Hoffnung, Vertrauen, Liebe, Demuth als Verhalten gegen Gott; Mangel an Selbst-

---

tionen hinführen. Hieraus ist auch klar, wie viel auf die Wahl der Gebetsformeln, Gebet- und Andachtsbücher und auf den gehörigen Gebrauch derselben ankommt; welcher dieser sei, leuchtet aus dem Gesagten hinlänglich ein.

*) A. a. O. S. 435 u. flgg.

kenntniß, Mangel an Streben nach Gottähnlichkeit und der Beziehung alles Uebrigen auf diesen einen höchsten Zweck, Ueberschätzung des Sinnlichen als solchen, Leichtsinn, Flatterhaftigkeit, eine herumschweifende wilde Phantasie; Hinneigung zur Schwärmerei in Gedanken und Gefühlen, die Schwäche, Beschränktheit und Unaufgelegtheit des menschlichen Geistes für das Gute, für göttliche Dinge; Aengstlichkeit; Skrupulosität, böses Gewissen, Unterlassung der öftern und ernstlichern Sammlung des Geistes; Hartherzigkeit gegen die Mitmenschen, und Fühllosigkeit überhaupt; falsche Ansichten vom Bittgebete und dem Grunde seiner Erhörbarkeit und Erhörung, Verabsäumung des Gebrauches guter Gebetsformeln, Gebet-, Andacht- und Erbauungsbücher und der Gebrauch von schlechten; Haschen nach vielen und künstlichen Worten bei einzelnen Akten des Bittgebetes; häufige, ganz geist- und gedankenlose Wiederholungen derselben Gebetsformeln *) und bloße mechanische Angewöhnungen daran; Mangel an Vorbereitung, an der Auswahl geeigneter Zeiten und Orte zu den einzelnen Akten des Bittgebetes; Mangel an Eingezogenheit, und jede Art der Zerstreuung während desselben.

§. 95.

Zusatz zur Lehre über das Bittgebet.

Ohne Zweifel wird es einige Leser befremden, daß wir die Lehre über die Anbetung, über das Dank- und Bittgebet nicht zusammen abgehandelt haben als Lehre vom Gebete, wie dies die Moralisten zu thun pflegen, obgleich wir deßhalb schon §. 51. S. 186 eine, unser abweichendes

---

*) Wir sind weit entfernt, die andächtige Wiederholung einer und derselben Gebetsformel zu tadeln; wir halten sie vielmehr für nützlich und dem Bedürfnisse des Menschen, seiner kindlichen Stellung gegen Gott und dem Geiste des Evangeliums entsprechend.

Verfahren rechtfertigende Bemerkung gemacht haben. Allein, abgesehen davon, daß unsere Methode die getrennte Behandlung der Lehren über die einzelnen Arten des Gebetes nothwendig machte, und daß dieselbe an sich nicht fehlerhaft ist, so ist auch an der gewöhnlichen Abhandlung dieses Stoffes Manches auszusetzen.

Es sind einmal die Anbetung, das Lob-, Dank- und Bittgebet so verschiedene Stimmungen und Akte, daß wir an der Möglichkeit zweifeln, einen solchen Begriff vom Gebete überhaupt aufzustellen, der alle diese Arten desselben, aber auch zugleich nicht noch etwas Anderes unter sich faßte *). Die gewöhnlichen Bestimmungen des Begriffes bestärken auch diesen unsern Zweifel **).

---

*) Dieser Ansicht ist auch Ruef (Leitfaden zur christl. Mor. Bd. 2. S. 160), ohne jedoch selbst in der That derselben zu folgen.

**) Man erwäge etwa nur die Definitionen: Das Gebet ist:

»Eine Erhebung des Gemüthes zu Gott;«

»Eine andächtige Erhebung des Gemüthes zu Gott, dem allgegenwärtigen Geber dessen, was wir bedürfen;« vergl. Ammon a. a. O. S. 148.

»Der Ausdruck unserer Andacht vor Gott, dem Allgegenwärtigen, als dem Geber alles Guten,« oder »die gerührte und aus dem Bewußtsein unserer Hülfsbedürftigkeit entstandene Erhebung unseres Herzens zu Gott, dem Geber alles Guten;« Ammon Vollständ. Lehrb. der christl. Sittenl. S. 322—3;

»Eine kindliche zuversichtliche Unterredung mit Gott;«

»Das Gespräch eines gläubigen Herzens mit Gott;« Schwarz, Evangelisch-christliche Ethik, Bd. 2. S. 267. —

»Eine religiöse Betrachtung, oder eine solche religiöse Betrachtung, welche in die Form einer Anrede an Gott gekleidet ist;« so Geishüttner, a. a. O. S. 42;

»Eine freundschaftliche Berathung mit Gott;«

In der weitesten Bedeutung: »Das mit Empfindung und Rührung des Herzens verbundene Andenken an Gott,« in

Ferner ist es nicht nöthig, daß man, wie mehrere Moralisten es beabsichtigen, die Verpflichtung zum Gebete überhaupt nachweise; wenigstens ist die Verpflichtung eben so gut erweislich in Ansehung der Anbetung, des Lob-, des Dank- und des Bittgebetes im Besondern, ohne alle Rücksicht auf die Verpflichtung zum Gebete überhaupt. Ja sogar läßt sich nicht einmal ein streng wissenschaftlicher Beweis für die Verpflichtung zum Gebete überhaupt als einer Pflicht gegen Gott durchführen, weil nämlich jede der so ganz verschiedenen Stimmungen der Anbetung, des Lob-, des Dank- und Bittgebetes auch ihre eigenen Verpflichtungsgründe hat, welche von den Verpflichtungsgründen zu den übrigen verschieden sind.

---

der engern: »ein längeres Verweilen bei frommen mit Rührung verknüpften Betrachtungen über Gott;« so Reinhard a. a. O. Bd. 3. S. 695;

»Eine Erhebung des Gemüthes zu Gott und die förmliche Darstellung der frommen Gesinnungen, Empfindungen, Neigungen, Wünsche und Entschließungen;« Riegler a. a. O. S. 259;

»Uebung der Andacht bei einzelnen Anlässen,« und: Andacht ist ein solches Andenken an Gott, das Geist, Wille, Gemüth vor Gott sammelt, zu Gott erhebt, mit Gott einigt, Sailer a. a. O. S. 416; —

»Ein Reden mit Gott in wahrhaft gläubiger Voraussetzung der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes und in Erhebung des Gemüthes zu ihm;« so Neuhaus in seiner dogmatischen Abhandlung über das Gebet, (Münster, 1832) S. 1.:

»Oratio generatim est elevatio mentis ad Deum, seu pia affectio animi Deo se impendentis;« Stapf l. c. pag. 97.

»Precationis notio consistit in illa mentis animique ad Deum directione, qua tum perfectionis divinae, sanctitatis praecipue et paternae benignitatis, intima reverentia, tum voluntatis nostrae propensio quaeque, fini sanctitatis respondens excitatur et firmatur.« Reyberger l. c. tom. 2. pag. 90.

Wenn wir nicht befürchteten, in diesem Punkte ohne besondern Nutzen zu weitläufig zu werden, so würden wir zeigen, daß die von den Moralisten angeführten Verpflichtungsgründe für das Gebet überhaupt die wissenschaftliche Prüfung keineswegs aushalten.

Wenn das Gebet überhaupt abgehandelt werden soll, so bleibt es auch unausgemacht, an welcher Stelle es zur Sprache kommen müsse; und so wird es bald an dieser, bald an jener Stelle besprochen werden, je nachdem man auf diese oder jene Art des Gebetes vorzüglich Rücksicht nimmt. Daher kommt es denn auch, daß wirklich der eine Moralist die Lehre über das Gebet hier, der andere sie dort anbringt; ja sogar handeln einige Moralisten, z. B. Reinhard und Riegler die Lehre vom Gebete erst und nur in der Lehre von der äußern Gottesverehrung ab.

§. 96.

Beschluß der Lehre über die allgemeinen Pflichten der innern Gottesverehrung.

Die bisher abgehandelten Pflichten gegen Gott sind lauter Pflichten der Gemüthsstimmung und Gesinnung gegen ihn. Sie machen aber auch den ganzen Inbegriff der allgemeinen Pflichten der Gemüthsstimmung und Gesinnung gegen Gott aus. Denn einmal kann nicht mehr von uns gefordert werden, als daß wir, in so fern dies dem Menschen nach seiner Beschaffenheit und seinen Verhältnissen möglich ist, ähnlich gegen Gott gestimmt und gesinnt seien, wie Gott sich selbst will; dann aber läßt sich auch keine andere Gemüthsstimmung oder Gesinnung mehr auffinden, welche hierzu erforderlich und unter den schon abgehandelten nicht begriffen wäre.

Die verschiedenen Moralisten handeln hier freilich

noch Mancherlei als Pflicht gegen Gott ab, was wir bisher noch nicht behandelt haben; wir können dies aber nicht richtig finden. So z. B. behandeln sie als hieher gehörig die Gewissenhaftigkeit; sie verstehen darunter das angelegentliche Streben, die Gesetze Gottes nach dem ganzen Maaße der Kräfte kennen zu lernen, sie mögen nun natürliche oder positive sein, durch die Vernunft oder durch die übernatürliche Offenbarung angekündigt werden, und die sorgfältige Vergleichung aller vorzunehmenden freien Handlungen mit diesen, um ihre Harmonie oder Disharmonie mit denselben zu erkennen; um alsdann die einen zu setzen, die andern aber sorgfältig zu meiden; so namentlich Frint *); — oder man versteht darunter die Gewohnheit, es bei Beobachtung alles dessen, was man für den Willen Gottes erkennt, so genau als möglich zu nehmen; Reinhard versteht diese Gewohnheit darunter **). — Allein diese Gewissenhaftigkeit braucht nicht besonders abgehandelt zu werden, am wenigsten aber an dieser Stelle; sie ist nämlich, in so fern sie mit diesem Theile der Moral zusammenhängt, enthalten in der Pflicht der Ehrfurcht gegen Gott, in der Uebung des himmlischen Sinnes und in der von uns erwiesenen und näher bezeichneten Pflicht des Gehorsams gegen Gott. Deßwegen sagen auch die Moralisten, welche die Gewissenhaftigkeit als eine eigene Pflicht abhandeln, ohne sie könne kein wahrer Gehorsam bestehen, oder sie sei einerlei mit dem Gehorsam gegen die Gesetze Gottes; man könne sie jedoch in so fern noch von demselben unterscheiden, weil sie den höchsten Grad der Sorgsamkeit, des redlichen Diensteifers und der überlegten Pünktlichkeit anzeigen soll, womit man diesen Gehorsam leistet. — Eben

---

*) A. a. O. Th. 3. Bd. 1. S. 428.
**) A. a. O. Bd. 2. S. 415.

so wenig kommt sie hier noch in Betracht, wenn man mit Schreiber *) sie ansieht, als die Geneigtheit, auf die Stimme des Gewissens (die Stimme Gottes in uns) zu hören, dieselbe zu achten, und derselben gemäß auf das Genaueste sein Streben einzurichten. — Zu bemerken ist auch noch, daß die Gewissenhaftigkeit keine nothwendige Beziehung auf Gott hat; es kann auch eine moralische und rechtliche Gewissenhaftigkeit existiren, selbst ohne Erkenntniß Gottes, gewiß also ohne ein Akt der Verehrung Gottes zu sein.

Man handelt auch wohl die Frömmigkeit als Pflicht gegen Gott ab, und versteht darunter den festen Entschluß, alle Sittengesetze, weil sie Gottes Gesetze sind, standhaft und vollkommen zu erfüllen **). De Wette ***) versteht darunter die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott als den heiligen Gesetzgeber und Richter der Welt, die durchgängige Richtung des Gemüthes auf die sittliche Weltordnung oder das Reich Gottes auf Erden, kraft deren alles im Leben auf Gott und sein Reich bezogen, alles seinem heiligen Dienst unterworfen wird, den Geist der Sittlichkeit, welcher das Gemüth durchdringt und es ganz zum Werkzeug des Willens Gottes macht, so daß es durch alles, was es berührt, sittlich angeregt wird. Allein die Frömmigkeit, in diesem Sinne genommen, fällt mit dem Gehorsam gegen Gott oder vielmehr mit dem Entschlusse der treuen Pflichterfüllung aus Liebe zu Gott überhaupt zusammen. Darum handelt auch de Wette das, was er als Pflichtenlehre gegen Gott abhandelt, als unter der Frömmigkeit begriffen ab, und sagt, sie sei die sogenannte Pflicht gegen Gott und Christum, welche man fälschlich der Pflicht

---

*) A. a. O. S. 123.

**) Friut, a. a. O. S. 430.

***) In der christlichen Sittenlehre, Th. 3. S. 61.

gegen die Menschen nebengeordnet habe, da sie diese in sich schließe. Somit kann und soll sie nicht einmal als eine einzelne Pflicht gegen Gott neben den übrigen abgehandelt werden.

Auch kommt sie nicht mehr besonders zur Sprache, wenn man unter ihr die gewissenhafte Uebung der Anbetung des Lob-, Dank- und Bittgebetes, oder die bleibende herrschende Gemüthsstimmung des Gebetes oder die Pünktlichkeit in der Verrichtung der äußern Religionshandlungen versteht.

Auch die Andacht und ihr Gegenstück: die Gottvergessenheit, bedarf keiner besondern Erwähnung mehr. Versteht man unter Andacht den beharrlichen Entschluß, alle Pflichten gegen Gott standhaft und freudig zu erfüllen *), so legt man sehr willkührlich dem Worte eine neue Bedeutung unter, und zu dem braucht sie nach dieser nicht als eine einzelne Pflicht gegen Gott abgehandelt zu werden; denn diesen Entschluß fordert der Inbegriff aller Pflichten gegen Gott überhaupt und jede einzelne Pflicht für sich und ihre Erfüllung insbesondere. Versteht man darunter — was sie eigentlich ist — das beständige Andenken an Gott und seine Eigenschaften, oder die beständige Verknüpfung unserer Gesinnungen, Handlungen und Schicksale mit dem Andenken an Gott oder das Gebet **): so kann sie wieder nicht im Besondern behandelt werden; denn was sonach hier in Betracht käme, ist schon enthalten in der Lehre von der Uebung des himmlischen Sinnes und den verschiedenen Arten des Gebetes.

Einige Moralisten handeln unter den übrigen Pflichten gegen Gott auch noch von der Gottesverehrung. Sie setzen diese in einen der erkannten Vollkommenheit Gottes,

---

*) Frint a. a. O. S. 432. Geishüttner, Theol. Moral, Th. 2. S. 41.

**) Frint das. S. 433.

seinen Eigenschaften und Verhältnissen zu uns zusagenden Gebrauch unserer sämmtlichen freien Kräfte, sowohl der geistigen als körperlichen *); oder sie setzen die Verehrung Gottes oder die ihnen damit gleichbedeutende Verherrlichung Gottes darein, daß wir alles das meiden und entfernen, was sich mit der Gott schuldigen Hochachtung nicht verträgt, z. B. Gleichgültigkeit gegen Gottes Ehre, Entheiligung des Namens Gottes und göttlicher Dinge; dagegen aber mit Sorgfalt alles das thun, was jener Hochachtung und Ehrfurcht angemessen ist **). Allein auch die Verehrung Gottes ist keine hier noch von uns besonders abzuhandelnde allgemeine Pflicht gegen Gott; denn in der letztgenannten Bedeutung ist schon von ihr gehandelt in der Lehre von allen einzelnen Pflichten gegen Gott, namentlich in der Lehre von der Pflicht der Anbetung, der Ehrfurcht und Liebe; in der erstgenannten Bedeutung fällt sie zusammen mit der Erfüllung unserer Pflichten gegen Gott überhaupt und überdies der Pflichten gegen die Menschen; es wäre aber ein Verstoß gegen die Logik, wenn man die allgemeinste und umfassendste Pflicht hier nur als einzelne Pflicht neben den übrigen abhandelte. Daß alle Pflichten gegen Gott darunter befaßt sind, sehen die Moralisten auch selbst wohl ein, deuten es mindestens an, indem sie sogleich beifügen, die Gottesverehrung entspringe aus der Liebe, und es gehöre im Allgemeinen zu ihr auch die ächtgläubige und hoffende Gesinnung, das Vertrauen auf Gott, somit auch die damit verbundenen Gesinnungen, als der himmlische Sinn, Genügsamkeit, Geduld, Zufriedenheit mit Gott, Dankbarkeit, Ehrfurcht; und als besondere Bestandtheile derselben geben sie noch an

---

*) Das. 408.

**) Riegler, Christliche Moral, Th. 2. Bd. 1. S. 69 u. flgg.

ein beharrliches Streben, Gott immer ähnlicher zu werden, vollkommnen Gehorsam gegen seine Gesetze, wahre Gewissenhaftigkeit, echte Frömmigkeit, andächtiges Gebet; — außer allem diesem, was die innere Gottesverehrung ausmacht, auch noch die äußere Gottesverehrung; so Frint a. a. O. In so weit als die äußere Gottesverehrung Pflicht ist, wird sie nachher zur Sprache kommen. — Man sieht wohl, daß hier allerlei zusammengehäuft werde, und daß das Conglomerat nicht eine einzelne Pflicht sei. — Andere verstehen unter der Verehrung Gottes die Anbetung, wieder Andere die Ehrfurcht gegen Gott *); — darüber haben wir nichts mehr beizufügen. Es bedarf auch wohl keines Beweises mehr, daß es ein Mißgriff sei, wenn man das Streben nach Aehnlichkeit mit Gott, oder die Nachahmung Gottes als eine einzelne Pflicht neben den übrigen Pflichten gegen Gott abhandelt **).

Mehrere Moralisten handeln in der Lehre von den allgemeinen Pflichten der innern Gottesverehrung auch den Religionseifer ab und verstehen darunter das thätige Streben, die Erkenntniß und Verehrung Gottes, Religion, Tugend und christliche Frömmigkeit unter seinen Mitmenschen nach Kräften zu verbreiten ***), oder die mögliche Beförderung der wahren Gottesverehrung in der Menschheit †), oder nicht bloß den Eifer in der Religion, sondern auch und vorzüglich für die Religion d. h. die freie und freudige Begeisterung für Gott und Göttliches, verbunden mit dem erleuchteten und kräftigen Streben, dasselbe (und damit das Reich Gottes) immer mehr in der gesammten

---

*) J. W. Schmid, Lehrbuch der theologischen Moral, S. 138.

**) Frint, a. a. O. S. 412.

***) Riegler, a. a. O. S. 72 u. flgg.

†) Geishüttner, a. a. O. S. 40.

Menschheit und in den irdischen Verhältnissen einzuführen*). Allein auch der Religionseifer kann hier nicht als einzelne Pflicht gegen Gott betrachtet werden; denn als Eifer in der Religion (Religiösität), was man aber gewöhnlich nicht darunter versteht, ist er der Eifer in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott überhaupt; als Begeisterung für Gott und das Göttliche ist er schon in den bisher abgehandelten Pflichten enthalten; als erleuchtetes und kräftiges Streben, das Göttliche immer mehr in der gesammten Menschheit und in den irdischen Verhältnissen einzuführen, scheint er uns synonym zu sein mit der Erfüllung des einen höchsten Gebotes, woraus alle übrige hergeleitet werden müssen, des Gebotes der Verähnlichung der Menschen mit Gott. Als wirkliche Beförderung der wahren Gottesverehrung unter den Menschen ist er nicht bloß Sache der Gemüthsstimmung, sondern auch und vorzüglich äußerliche Handlung**), und kann somit auch in dieser Bedeutung hier nicht besprochen werden. Verstehen wir unter dem Religionseifer das bloß innerliche Streben, die Gottesverehrung unter den Menschen zu verbreiten: so ist er allerdings als eine natürliche Wirkung der bisher abgehandelten Pflichten der innern Verehrung Gottes anzusehen, worüber aber keine weitere Bemerkungen vonnöthen sind. Als eine eigene Pflicht gegen Gott läßt er sich auch so keineswegs erweisen, und was die Moralisten in dieser Beziehung vorbringen, dient nur zur Bestätigung dieser Ansicht. Dann ist aber auch sowohl das innere als das äußere Streben, die Gottesverehrung, die Frömmigkeit (und

---

*) Schreiber, a. a. O. S. 124 u. flgg.

**) Frint rechnet ihn zur äußern Gottesverehrung, a. a. O. S. 466. Ebenso Reinhard, System der christlichen Moral, Bd. 3. S. 806. Auch Vogelsang, Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Bd. 1. S. 135 u. flgg.

die Tugend) unter den Menschen zu verbreiten, als ein Verhalten gegen die Menschen zu betrachten; über den Religionseifer als äußeres Verhalten und zwar gegen die Menschen ist wohl Manches zu sagen, wenn es nicht schon ohnehin bei anderer Gelegenheit vorkommt; es gehört aber gar nicht an diese Stelle.

Unter der Rubrik der Pflichten gegen Gott wird eben so von mehreren Moralisten die Pflicht der Gotteserkenntniß abgehandelt *). Allein es ist ganz unerweislich, daß die Erkenntniß Gottes Pflicht gegen Gott selbst sei. Denn der Beweis für diese Pflicht müßte geführt werden aus der Natur Gottes und unsers Verhältnisses zu ihm, oder aus irgend einer andern ausgemachten Pflicht gegen Gott. Allein aus keiner Eigenschaft Gottes, auch nicht aus unserm Verhältnisse zu ihm läßt sich die moralische Nothwendigkeit der Erkenntniß Gottes als eines schuldigen Verhaltens gegen ihn darthun, auch abgesehen davon, daß die Herleitung daraus schon die Erkenntniß Gottes voraussetzte. — Ganz anders verhält es sich mit dem Glauben an Gottes Wort; vergl. §. 69 oben. Eben so wenig läßt sich die Erkenntniß Gottes als Pflicht gegen Gott aus irgend einer andern Pflicht gegen Gott herleiten; denn jede solche setzt schon zu ihrer Entstehung eine wirkliche Erkenntniß Gottes voraus, oder es existirt gar keine Pflicht gegen Gott ohne vorläufige Gotteserkenntniß. Wohl kann die Erhaltung und Pflege der Erkenntniß Gottes, so wie die Betrachtung seiner Eigenschaften, ein unentbehrliches Mittel zur Erfüllung anderer und aller Pflichten gegen Gott sein, und das ist sie durchgängig, weswegen wir denn auch oft genug bei der Angabe der Tu-

---

*) So z. B. von Riegler a. a. O. S. 16 u. flgg. Frint a. a. O. S. 259 u. flgg. Ruef, Leitfaden zur christlichen Moral, Bd. 2. S. 7 u. flgg.

gendmittel hierauf zurückgekommen sind. Eben so kann auch die Erfüllung anderer Pflichten gegen Gott uns anspornen, unsere Gotteserkenntniß immer mehr zu vervollkommnen, Gott, seine Werke, seine Vorschriften genauer und vollständiger kennen zu lernen; aber darum ist sie nicht Pflicht gegen Gott; als Pflicht gegen die Menschen wird sie aber erst an einer andern Stelle uns begegnen können.

Außer den Pflichten gegen Gott bringen endlich einige Moralisten auch noch besondere Pflichten gegen den Sohn Gottes und gegen den heiligen Geist zur Sprache *), und Stäudlin **) läßt sogar auf eine äußerst kurze und oberflächliche Abhandlung über die Pflichten gegen Gott, noch eine über Pflichten gegen göttliche Gesandte und namentlich gegen Jesus folgen. Obgleich nun diese Pflichten gegen den Sohn Gottes und den heiligen Geist von jenen Moralisten nicht für besondere Pflichten gegen Gott, sondern für allgemeine und zwar gegen die eine oder die andere göttliche Person insbesondere angesehen werden, so bedürfen sie doch auch solcher besondern Behandlung nicht, weil sie, mindestens nach dem Glauben des Katholiken, unter den bisher vorgetragenen Pflichten gegen Gott nothwendig mitbegriffen sind. Wir Katholiken glauben nämlich als solche, daß der Sohn Gottes und der heilige Geist Gott sind, gleicher Wesenheit und von gleichen Eigenschaften mit dem Vater, und die Werke, welche jeder der drei göttlichen Personen insbesondere beigelegt werden, begründen keine von den Pflichten gegen Gott verschiedene Pflicht; auch können wir wegen dieser Werke nicht gegen die eine Person mehr, als gegen die andere

---

*) Frint a. a. O. S. 478 u. flgg. Riegler a. a. O. S. 204 u. flgg.

**) A. a. O. S. 401 u. flgg.

zu den obigen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott verpflichtet sein. — Man könnte meinen, es müsse doch eigene Pflichten gegen den heiligen Geist geben, weil man doch auch von eigenen Sünden in den heiligen Geist spreche. Allein unter den Sünden in den heiligen Geist versteht man nicht solche, welche sich nur auf die dritte Person in der Gottheit und nicht zugleich auf die erste und zweite beziehen; man nennt sogar einige Sünden gegen sich selbst und gegen den Nächsten Sünden in den h. Geist.

Auch die Pflichten gegen Jesum als göttlichen Gesandten gehören nicht hieher; denn denkt man sich diesen göttlichen Gesandten zugleich als zweite Person in der Gottheit, so fallen die Pflichten gegen ihn in dieser Beziehung zusammen mit den schon angegebenen Pflichten gegen Gott; denkt man ihn als Menschen, so erscheinen die Pflichten gegen ihn in dieser Beziehung nicht mehr als Pflichten gegen Gott, als von welchen doch hier Rede ist; und weil die übrigen Gesandten nicht Gott waren, so kann auch hier von ihnen weiter nicht gesprochen werden.

Wir sind, indem wir behaupten, daß die Pflichten gegen den Sohn Gottes nicht einer besondern Abhandlung bedürfen, im Uebrigen gewiß weit entfernt von der unchristlichen Anfechtung dieser Pflichten von Seiten des Superintendenten Cannabich, der da behauptet, Anrufung und Anbetung komme Jesu nicht zu; der die Pflicht des Vertrauens und der Hoffnung auf ihn läugnet, eben so die Pflichten einer gleichen Liebe, Dankbarkeit und Ehrfurcht gegen ihn, wie gegen Gott; der den Glauben an Jesum als den wahren Sohn Gottes und selbst Gott, den Glauben an seine Wunder, an seine göttliche Heiligkeit, an seinen Versöhnungstod, an seine Auferstehung, Himmelfahrt, den Glauben an ihn als unsern Mittler, Fürsprecher und zukünftigen Richter theils dahingestellt sein

läßt, theils ausdrücklich in höchst seichten Bemerkungen bestreitet *).

§. 97.

Aeußeres Verhalten gegen Gott.

Nachdem wir nun die pflichtmäßigen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott aufgefunden haben, entsteht noch die Frage, ob nicht ein gewisses äußere Verhalten oder ein gewisses Handeln gegen Gott geboten oder gerathen sei und welches? Diese Frage ist einerlei mit der: ob nicht gewisse und welche Handlungen gegen Gott nothwendig oder nützlich seien zu unserer Verähnlichung mit Gott aus Wohlgefallen an ihm?

Unter Handlungen gegen Gott können keine solche gedacht werden, die Veränderungen an ihm hervorbringen, insbesondere ihm nützen sollen, oder an denen er um ihrer selbst willen, abgesehen von den Gemüthsstimmungen und Gesinnungen, woraus sie hervorgehen und wovon sie begleitet sind, schon Wohlgefallen hätte, noch auch solche, wodurch wir ihm erst unsere Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen ihn zu erkennen geben wollten. Zu den Handlungen gegen Gott rechnet man eine Handlung auch noch nicht darum, weil die Liebe zu Gott ihr ursprünglicher Beweggrund ist; sonst gehörten alle pflichtmäßigen und alle gerathenen Handlungen auch gegen die Menschen dahin, wie sie auf dem Standpunkte der christlichen Moral in Betracht kommen, weil sie auf diesem Standpunkte allesammt zuletzt aus Wohlgefallen an Gott hervorgehen sollen.

Wir verstehen unter Handlungen gegen Gott solche Handlungen, wozu der nächste Beweggrund in einer Stimmung oder Gesinnung gegen Gott liegt, und welche

---

*) Sieh' a. a. O. S. 202 — 231.

zugleich als erscheinende Handlungen sich unmittelbar auf eine Stimmung oder Gesinnung gegen Gott beziehen. Es fragt sich nun, welche derartige Handlungen allgemein nothwendig und nützlich seien zur Verähnlichung mit Gott?

Gott selbst setzt keine solche Handlungen gegen sich selbst, so daß wir sie nachzuahmen hätten, um ihm ähnlich zu sein; auch leuchtet die unbedingte Erforderlichkeit solcher Handlungen zu unserer Verähnlichung mit Gott nicht unmittelbar ein. Wohl können solche Handlungen nothwendig sein zur Erweckung und Erhaltung der bisher als Pflicht erwiesenen Gesinnungen und Gemüthsstimmungen gegen Gott. Diejenigen von ihnen, welche wirklich unumgänglich dazu nothwendig sind, sind allerdings auch Pflicht; welche aber zu dieser Klasse gehören, läßt sich aus der Natur der Sache nicht bestimmen. Denn diese unumgängliche Nothwendigkeit hängt gar sehr von der besondern Beschaffenheit und den besondern Verhältnissen eines Jeden ab. Wenn gleich viele derartige Handlungen für die meisten oder doch für sehr viele Menschen zur Erweckung und Erhaltung ihrer pflichtmäßigen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott unentbehrlich sind: so kann man darum doch noch nicht behaupten, daß sie dazu allgemein (für alle) unentbehrlich und daß sie darum allgemeine Pflichten seien. So ist z. B. das mündliche und überhaupt das äußerliche Gebet, der gemeinschaftliche und insbesondere der öffentliche Gottesdienst die Feier Gott geheiligter Tage für sehr viele, ja für die meisten Menschen ein ganz unentbehrliches Mittel zur Erweckung und Erhaltung ihrer innern Gottesverehrung; aber daß eine jede der genannten Handlungen für einen jeden Christen oder Katholiken unentbehrlich sei zur innern Gottesverehrung, läßt sich nach unserm Dafürhalten aus der Natur der Sache nicht erweisen. Somit läßt sich auch in dieser Weise nicht zeigen, daß der Gebrauch die-

ser Mittel allgemeine Pflicht sei; und in wie fern die Pflicht des Gebrauches dieser Mittel auf Pflichten gegen uns und unsere Mitmenschen gegründet wird, erscheint sie nicht als Pflicht gegen Gott und kann sie hier, wo nur noch von den Pflichten gegen Gott die Rede ist, nicht zur Sprache kommen.

§. 98.

Empfang der Sakramente.

Obgleich nun aus der Natur der Sache nicht zu entnehmen ist, welche Handlungen gegen Gott ein unentbehrliches Mittel seien für alle Menschen zur Erweckung und Erhaltung ihrer pflichtmäßigen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott: so kann uns doch die Offenbarung noch positive Aufschlüsse geben, welchen zufolge das Setzen gewisser Handlungen gegen Gott als Pflicht angesehen werden muß. Und wirklich lehrt die katholische Dogmatik uns Handlungen gegen Gott kennen, welche zur Erlangung der göttlichen Gnade, deren wir wie zur Erfüllung unserer Pflichten überhaupt, so zur Erfüllung unserer Pflichten gegen Gott insbesondere, bedürfen, unbedingt nothwendig sind, — in der Lehre von den hh. Sakramenten. Der Empfang der hh. Sakramente, in so weit er nach der katholischen Glaubenslehre zur Erlangung dieser Gnade nothwendig ist, ist daher auch pflichtmäßige, und, in so fern er dazu nützlich ist, gerathene Handlung gegen Gott. (In so fern er nur bedingt nothwendig ist zur Erreichung jenes Zweckes, gehört er nicht zu den allgemeinen Pflichten; der Empfang der Sakramente der Priesterweihe, der Ehe, der Krankensalbung kann deßhalb nicht als allgemeine Pflicht bezeichnet werden.) — Der Empfang der hh. Sakramente kann zugleich Pflicht gegen uns selbst und unsere Mitmenschen sein; allein von dieser Seite kommt er hier offenbar nicht in Betracht.

Stellen der heiligen Schrift, welche über den Empfang der hh. Sakramente überhaupt sprächen, finden sich nicht vor; es ist aber auch nicht nothwendig, daß deren daseien und daß wir deren anzuführen, um den Beweis der Nothwendigkeit solchen Empfanges zu vollenden, wie dies aus der Einleitung bekannt ist.

Die katholische Kirche lehrt aber, daß nur der würdige Empfang jene Gnade erwerbe; darum ist denn auch der würdige Empfang derselben Pflicht der Handlung gegen Gott; worin nun dieser würdige Empfang bestehe, wird an einer andern Stelle gezeigt werden.

§. 99.

Mittel zur Erfüllung der Pflicht. Verletzungen derselben.

Zu den Mitteln zur Erfüllung dieser Pflicht zählen wir: den Eifer, die bisher erkannten Pflichten der Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott treu zu erfüllen, und das Verlangen nach der dazu erforderlichen Gnade Gottes, wahre Demuth vor Gott und innige Liebe zu ihm; lebendigen Glauben an Gottes Wort. — Andere Mittel werden wir noch später namhaft machen, wo wir von den einzelnen hh. Sakramenten und den Erfordernissen zum würdigen Empfange derselben sprechen werden.

Verletzungen dieser Pflicht sind:

1) Die Verabsäumung des Empfanges der hh. Sakramente;

2) Die Lauigkeit oder Fahrlässigkeit in dem Empfange derselben und der unwürdige Empfang derselben; dieser geht aus unsittlichem innern Verhalten gegen Gott hervor, und wirkt auf das pflichtmäßige innere Verhalten gegen ihn wiederum zerstörend, wenigstens sehr nachtheilig zurück.

3) Der unwürdige Empfang der hh. Sakramente kann aber zugleich auch noch äußerlich ungeziemend sein und

mit dem Gott schuldigen innern Verhalten in offenbarem Widerspruche stehen, und dann ist er noch um so mehr eine pflichtwidrige Handlung gegen Gott.

§. 100.

Theilnahme am Meßopfer.

Ferner hat nach der katholischen Glaubenslehre Christus das unblutige Opfer seines Fleisches und Blutes für alle Zeiten angeordnet und zwar als eine Handlung, an welcher nicht nur die Priester durch die Consekration und den Genuß des Fleisches und Blutes des Herrn, sondern auch die übrigen Mitglieder der Kirche wo möglich Theil nehmen sollen. Da nun diese Handlung offenbar eine religiöse Handlung, eine Handlung gegen Gott ist, und zwar die allerwichtigste und heiligste *), und da wir die Vorschriften Christi als Vorschriften Gottes zu erfüllen verpflichtet sind, so ist auch die Darbringung dieses Opfers des Fleisches und Blutes Christi, rücksichtlich die Theilnahme daran allgemeine Pflicht gegen Gott, obgleich die Theilnahme daran verschiedener Art ist von Seiten des Priesters und der Laien.

Die Laien können an dieser Handlung Theil nehmen schon durch das absichtliche gläubige Erscheinen bei dem Meßopfer als einer religiösen und Gott geweihten Handlung und durch die Erweckung der sich daran anknüpfenden religiösen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen; durch

---

*) Der h. Franz von Sales nennt das Meßopfer (in seiner Philothea, übersetzt von Silbert, Aufl. 2. S. 90) »die Sonne aller geistlichen Andacht, den Mittelpunkt der christlichen Religion, die Seele der Frömmigkeit; das unaussprechliche, den Abgrund der göttlichen Liebe umfassende Geheimniß, kraft dessen Gott wirklich sich mit uns vereinigend seine erhabensten Gaben und Gnaden glorreich uns mittheilt.«

das Beiwohnen bei dieser Handlung als einer Handlung gegen Gott, die zugleich in ihrem Namen verrichtet wird, oder in die sie ausdrücklich oder im Geiste einstimmen, und die für sie, um ihnen die Verdienste Christi zuzuwenden und religiöse Stimmungen und Gesinnungen zu erwecken und zu nähren, statt hat. Sie können auch Theil daran nehmen durch Herbeischaffung der Mittel zur Darbringung des Opfers, durch Dienstleistung bei demselben, und vorzüglich durch die Theilnahme an dem Genusse des Fleisches und Blutes Christi. Diese letzte Art der Theilnahme ist unläugbar die vollkommenste; sie hatte auch in den ersten Zeiten des Christenthums nebst den andern Arten der Theilnahme gewöhnlich statt; da indessen dieselbe nicht die einzig mögliche Theilnahme ist, so hat man es auch nie als Befehl des Herrn angesehen, stets in dieser Weise an jener Handlung Theil zu nehmen. Diese Theilnahme ist daher auch nicht Pflicht; aber gewiß, indem sie die vollkommenste und segenreichste Erfüllung des Befehles Christi ist, gerathen. Dies deutet auch die Kirche an, wenn sie den Wunsch ausspricht, daß die Gläubigen in der letzten Weise an dieser Handlung Theil nehmen *).

Die Kirche hat nähere Bestimmungen über die Erfüllung dieser Pflicht erlassen, worüber indessen weitläufiger

---

*) »Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi huius sacrificii fructus uberior proveniret: nec tamen, si id non semper fiat, propterea Missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas, et illicitas, damnat, sed probat atque adeo commendat. Siquidem illae quoque Missae vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet; partim vero, quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad Corpus Christi pertinent, celebretur.« Conc. Trid. Sess. 22. cap. 6.

zu sprechen hier nicht nöthig ist. — Daß die Darbringung dieses Opfers oder die Theilnahme daran mit religiösen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen verbunden sein müsse, geht aber aus den Aeußerungen Jesu über die Opfer der Juden und über die Anbetung, aus dem Zwecke der Anordnung dieses Opfers, aus dem innern Werthe desselben und aus den Aeusserungen des Apostels Paulus hierüber klar genug hervor, und dies gehört deßhalb zu dieser allgemeinen Pflicht.

§. 101.

Fortsetzung. Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht. Verletzungen derselben.

Die Mittel zur Erfüllung der Pflicht, Theil zu nehmen am h. Meßopfer sind: Die Mittel zum Gehorsam gegen Gott; die Dankbarkeit und Liebe gegen Gott; die Gemüthsstimmung der Anbetung und des Bittgebetes; das Bewußtsein der menschlichen Schwachheit und Unvollkommenheit, unserer vielen Fehler und wahre ernstliche Reue über dieselben; die Erwägung des innern Werthes und der hohen Bedeutung dieser Handlung, des Reichthums, des unmittelbaren und mittelbaren Segens derselben, nämlich durch Zuwendung und Aneignung der Gnade, und Anregung der wahren religiösen und tugendhaften Gemüthsstimmungen und Gesinnungen; die lebhafte Begierde, theilhaft zu werden der Verdienste Jesu Christi.

Zu den Verletzungen dieser Pflicht zählen wir:

1) Die gänzliche Verabsäumung der Theilnahme an jener Handlung;

2) Die Saumseligkeit in der Theilnahme daran;

3) Die bloß äußerliche Theilnahme; die heuchlerische, die abergläubische, eigennützige oder mit sonstigen irdischen

und unsittlichen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen verbundene Theilnahme;

4) Ein ungeziemendes, der Heiligkeit dieser Handlung widersprechendes äußeres Betragen während derselben.

§. 102.

Theilnahme an gottesdienstlichen Versammlungen.

Schon in den ersten Zeiten haben die Apostel gottesdienstliche Versammlungen angeordnet; die h. Schrift fordert uns auch ausdrücklich auf zur Theilnahme an denselben. »Lasset uns,« — so heißt es Heb. 10, 24. 25. — »Einer des Andern pflegen zur Förderung der Liebe und guter Werke! nicht abstehen von unserer Versammlung, wie Etliche pflegen, sondern einander aufmuntern! und das um so mehr, je mehr ihr sehet herannahen jenen Tag.« Die katholische Kirche hat daher gewisse gottesdienstliche Versammlungen oder eine gewisse öffentliche Gottesverehrung allzeit als eine Anordnung Gottes und die Theilnahme daran als allgemeines göttliches Gebot angesehen; und die Kirche selbst hat in diesem Glauben nur nähere Bestimmungen über selbige erlassen. Der Besuch solcher Versammlungen oder des öffentlichen katholischen Gottesdienstes ist daher auch für jeden katholischen Christen, der als solcher an die Unfehlbarkeit seiner Kirche glauben muß, Pflicht und zwar Pflicht gegen Gott, weil er sich gründet auf den Gott schuldigen Gehorsam und weil er offenbar als äußere Handlung sich unmittelbar auf die innere Gottesverehrung bezieht.

Man hat schon gegen die Behauptung der Pflicht der äußern Gottesverehrung eingewendet:

1) Jesus Christus selbst habe die Juden wegen ihrer sinnlichen äußern Gottesverehrung getadelt und gesagt, es werde eine Zeit kommen, wo man weder zu Jerusalem,

noch auf dem Berge Garizim den Vater anbeten würde, und man solle den Vater anbeten im Geiste und in der Wahrheit.

Allein Christus tadelt die Juden wegen ihrer eigenthümlichen Art der äußern Gottesverehrung, die so oft eine bloß äußerliche, eine mechanische, heuchlerische, werkheilige war, und dieser entgegen erklärt er, daß die Verehrung Gottes eine geistige und wahre, eine den Vollkommenheiten Gottes angemessene sein solle. Er tadelt die Juden aber nicht an sich schon darum, daß sie Gott äußerlich verehrten, und sagt weder der Samariterinn, noch bei irgend einer andern Gelegenheit, daß die äußerliche Gottesverehrung überhaupt aufhören, und daß an ihre Stelle eine rein geistige, d. h. eine solche treten solle, welche bloß im Geiste existire und woran der Körper durchaus keinen Antheil haben, mit welcher keine Handlung gegen Gott verbunden sein dürfe.

2) Die Vernunft habe bereits ihre Großjährigkeit erhalten, und bedürfe der äußern Religion als eines Gängelbandes nicht mehr.

Indessen ein Gängelband oder eine Vormünderinn der unmündigen Vernunft soll die äußere Religion auch nicht sein; somit geht diese Einwendung von einer sehr irrigen Unterstellung aus. Auch hat insbesondere der öffentliche Gottesdienst, wogegen diese Einwendung hauptsächlich gerichtet sein soll, nicht diese Bestimmung. Die Theilnahme daran soll vielmehr eine Handlung der großjährigen und von dem Christenthume noch besonders erleuchteten Vernunft sein, oder ein Mittel zur Realisirung der Zwecke der im Christenthume im höchsten Grade mündig gewordenen Vernunft. Nebstdem sind auch noch lange nicht so viele Menschen und in dem Grade großjährig, namentlich in Beziehung auf die Erfüllung ihrer Pflichten gegen Gott und die Menschen, (und diese ist doch die wichtigste Be-

ziehung) gern als manche Unmündige, welche großjährig heißen möchten, meinen.

3) Man hat auch schon zur Bestreitung der Pflicht des Besuches des öffentlichen Gottesdienstes sich auf die Worte Christi bezogen: »Du aber, wenn du betest, gehe in dein Kämmerlein und schließ die Thüre zu, und bete zu deinem Vater im Verborgenen;« Matth. 6, 6. Der Contert sagt aber deutlich genug, daß Christus diese Worte nicht dem öffentlichen Gottesdienste an sich, sondern dem heuchlerischen, pharisäischen Gottesdienste entgegengestellt hat.

4) Christus habe wenigstens die öffentliche Gottesverehrung nicht angeordnet und nicht empfohlen.

Allein wenn auch Christus die öffentliche Gottesverehrung nicht ausdrücklich angeordnet und empfohlen hat, so haben es doch seine Apostel in seinem Auftrage gethan, und was die Apostel im Namen Jesu angeordnet haben, steht den unmittelbaren Anordnungen Christi gleich. Christus hat aber auch selbst den wichtigsten Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes, das unblutige Opfer seines Fleisches und Blutes angeordnet.

5) Es liege dabei immer noch ein gewisses Vorurtheil zu Grunde, als ob Gott diese Verehrung für sich genommen und als etwas für sich selbst ihm Angenehmes betrachte, da doch Paulus das Gegentheil davon lehre, Apostelg. 7, 48; 17, 24: »Der Höchste wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhänden gebaut sind;« — »Gott, der die Welt und Alles, was sie in sich schließt, gemacht hat, dieser Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln,« u. s. w.

Die Richtigkeit dieser Einwendung wird klar genug aus dem angegebenen Begriffe von Handlungen gegen Gott und aus der Herleitung dieser Pflicht. Wenn dem Besuche des öffentlichen Gottesdienstes bei manchen Menschen dieses Vorurtheil zu Grunde liegt, so kann dies

gegen die Gültigkeit dieser Pflicht so wenig verfangen, als gegen die Gültigkeit anderer Pflichten der Umstand, daß ihr Gegenstand ebenfalls von manchen Menschen nur wegen gewisser Vorurtheile oder gar aus bösen Absichten dargebracht wird. Die angeführten Schriftstellen streiten nicht gegen den öffentlichen Gottesdienst an sich, sondern höchstens gegen einen, der auf irrigen Ansichten beruht, oder mit unsittlichen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen verbunden ist, gegen einen abergläubischen, und gegen Götzendienst.

Ueber die Bestimmung des öffentlichen Gottesdienstes sind die Worte Sailer's beherzigenswerth: »Die öffentliche, gemeinsame Gottesverehrung hat erstens die große Bestimmung, die innere Gottesverehrung da, wo sie ist, zu offenbaren und aufrecht zu erhalten, sowohl durch harmonische Ergießungen der Herzen, durch gemeinsame Gebete, Gesänge, Fürbitten, als durch die vertausendfachten Kräfte des Beispiels, welches von allen einzelnen Christen in einer versammelten Gemeine auf Einen, und von Einem auf Alle wirkt, wodurch die empfänglichen Gemüther nicht nur erbauet, sondern vom Grunde aus erfreuet werden, daß sie einen Vorschmack der Seligkeit genießen. In dieser Hinsicht ist der öffentliche Gottesdienst eine Anstalt religiöser Erbauung und Beseligung, die nicht in Verfall gerathen kann, ohne daß die kräftigste Triebfeder der Tugend gelähmt, und der Fond der reinsten Geistesfreuden untergraben werde. —

»Die öffentliche gemeinsame Gottesverehrung hat zweitens die große Bestimmung, die innere Gottesverehrung theils neu zu gründen, wo sie nicht ist, theils neu zu beleben und zu erhöhen, wo sie ist, aber einer besondern Belebung bedarf, einer besondern Erhöhung fähig ist: a) durch religiösen Unterricht, der unter dem Namen Predigt, christliche, geistliche Ermahnung bekannt ist; b) durch

die öffentlichen Gesammtausdrücke der innern Gottesverehrung, es sei durch Ceremonien, durch religiöse Handlungen oder durch die entflammende Andacht bewegter Seelen. In dieser Hinsicht ist der öffentliche Gottesdienst eine Anstalt zur Erleuchtung der Menschen in ihren ewigen Angelegenheiten und der davon abhangenden Heiligung, also die Schule des Heils, die Schule des Volkes, **schola publica, schola popularis.**

»Der öffentliche gemeinsame Gottesdienst hat drittens die große Bestimmung, die Menschen, welche durch den Unterschied der Naturkräfte, durch den Unterschied der Erziehung, durch den Unterschied bürgerlicher Verhältnisse (Rangordnung), durch den Unterschied der äußern Güter, durch Abkunft, Familie, von einander getrennt, und auf mancherlei Weise einander ungleich sind, über alle diese Ungleichheiten hinauszusetzen und unter einander zu verbrüdern, d. h. unter sich und mit Christus zu vereinigen, wodurch die wahre Freiheit und Gleichheit in dem Sinne des Apostels hergestellt wird. In Christo ist weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Weib, ihr seid alle Eins in Christo (Gal. 3, 28). In dieser Hinsicht ist der öffentliche Gottesdienst ein Vereinigungspunkt, in dem Menschen mit Menschen, Bürger mit Bürgern, Gläubige mit Gläubigen und alle mit Christus und durch Christus mit dem Vater zusammentreffend, ein Bild des göttlichen Freistaates, des göttlichen Reiches darstellen. Diese Vereinigung wird besonders durch die Communion nicht nur vorgestellt, sondern auch praktisch gefördert, indem wir alle nach dem Worte des Apostels von Einem Brode essen *).«

---

*) »Die Idee: Der christliche Gottesdienst, ein Vereinigungspunkt, der Menschen mit Menschen, und mit Gott zusammenbringt, ist wohl die älteste, die reinste, die sinnvollste. Chry-

Man wendet gegen die Verpflichtung zum öffentlichen Gottesdienste auch wohl ein, daß er in Mißbräuche verfallen, oder nicht erbaulich genug sei. Allein dies sind, wie Stapf *) richtig bemerkt, entweder kahle, von gottlosen Neuerern erdichtete, oder doch übertriebene Anschuldigungen. Gegen den katholischen Gottesdienst seiner Wesenheit nach, läßt sich dies nicht einwenden, wenigstens nicht beweisen.

Das bloß körperliche Erscheinen beim öffentlichen Gottesdienste und die bloß körperliche Theilnahme an den Verrichtungen desselben macht die Erfüllung dieser Pflicht noch nicht aus; denn Christus und die Apostel drangen stets auf die gute Gemüthsstimmung und Gesinnung, und sprachen den Handlungen, welche keine Beziehung hierauf haben, allen Werth ab. Darum muß der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, wenn er Erfüllung einer Pflicht gegen Gott sein soll, aus religiöser Gemüthsstimmung und Gesinnung hervorgehen oder damit verbunden sein. Ferner muß der, welcher den öffentlichen Gottesdienst besucht, äußerlich sowohl als innerlich an den Bestandtheilen desselben Theil nehmen, oder wenigstens muß sein Benehmen im Einklang stehen mit innerer Gottesverehrung und mit

---

stostomus hat sie in seiner Rede über den Eifer der Gegenwärtigen und über die Trägheit der Abwesenden (in der Kirche zu Constantinopel) schön dargestellt: »»Hier bemerkt man weder einen Freien, noch einen Sklaven, weder einen Reichen, noch einen Armen, weder eine hohe Obrigkeit, noch eine Privatperson; alle diese Ungleichheiten des gemeinen Lebens sind von dieser Stätte verbannt. Hier haben wir nur Einerlei Vorzug, bringen alle Ein gemeinsames Opfer dar, genießen alle Einerlei Ehre, haben alle nur Eine Stimme. Nur Eine Stimme ist's, die von verschiedenen Zungen zum Schöpfer der Welt aufsteigt.«« Sieh' a. a. O. S. 468—71.

*) l. c. p. 132.

der Förderung derselben. Rücksicht auf die Mitmenschen und besondere Umstände, die aber auf diesem Standpunkte unserer Wissenschaft nicht in Betracht kommen, können das Verhalten in Bezug auf den öffentlichen Gottesdienst noch näher bestimmen.

§. 103.

Fortsetzung.

Manches, was die Moralisten als Verpflichtungsgründe zum öffentlichen Gottesdienste als einem Bestandtheile der äußern Gottesverehrung anführen, gehört nicht hierher. Sie sagen:

1) »Wir sollen den Namen Gottes nicht bloß in uns, sondern auch in Andern zu verherrlichen streben; so will es die Pflicht des religiösen Eifers für Gott und seine Ehre: dieser gemäß sollen wir also durch unser äußeres Handeln Andern unsere religiösen Gesinnungen und Empfindungen bekannt machen, und ihre Herzen dadurch zu ähnlichen Gesinnungen und Empfindungen zu stimmen suchen. Gleichgültigkeit in diesem ist Gleichgültigkeit gegen die Ehre unseres göttlichen Oberhauptes, ist Gleichgültigkeit gegen das göttliche Oberhaupt selbst.« So Ueberwasser, Moralphilosophie, Bd. 3. S. 185—6.

Allein von allem Andern abgesehen, so verherrlichen wir schon den Namen Gottes, wenn wir nach Christi eigenen Worten »unser Licht vor den Menschen leuchten lassen, so daß sie unsere guten Werke sehen, und den Vater im Himmel preisen,« und dies geschieht durch einen religiösen und sittlichen Lebenswandel. Aus der Pflicht der Verherrlichung des Namens Gottes in Andern erhellet also die Pflicht des Besuches des öffentlichen Gottesdienstes nicht, wenn man nicht anderweitig beweiset, daß dieser Besuch Pflicht sei, und somit einen nothwendigen

Bestandtheil des religiösen Lebens ausmache. Beweist man aber dies, so ist die Berufung auf jenen angeblichen Verpflichtungsgrund überflüssig.

2) Die Pflicht der Menschenliebe und die daraus hervorgehende Sorgfalt für das wahre Wohl der Menschen, und insbesondere die Sorge für ihre Religiosität mache es uns zur Pflicht, durch die Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienste ihre innere Gottesverehrung zu fördern. — Indeß wird in dieser Weise jedenfalls der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes nicht als Pflicht gegen Gott erwiesen, sondern als Pflicht gegen die Mitmenschen, so daß sie hier am unrechten Orte zur Sprache gebracht wird. Nebstdem hat dieser Beweis nur Gültigkeit unter der Voraussetzung, daß der Besuch des öffentlichen Gottesdienstes für die Menschen ein unentbehrliches Mittel sei zur pflichtmäßigen Förderung der Religiosität in den Mitmenschen; dies aber wird sich erst erweisen lassen, wenn anderweitig erwiesen ist, daß diese Handlung Pflicht sei.

3) Auch liefert man keinen Beweis für die Pflicht der Beiwohnung bei dem öffentlichen Gottesdienste, als eine allgemeine Pflicht gegen Gott, wenn man mit Sailer sagt (a. a. O. S. 471): »Diese Pflicht erhellet noch deutlicher aus dem Gegentheile (als aus der Bestimmung des öffentlichen Gottesdienstes). Denken wir uns ein Volk, das entweder ohne allen öffentlichen, gemeinsamen Gottesdienst, oder in dem der öffentliche gemeinsame Gottesdienst so zur gemeinen Nichtachtung und Verachtung herabgesunken wäre, daß er nicht mehr öffentlich, nicht mehr gemeinsam heißen könnte; bei diesem Volke müßte innerhalb zwanzig Jahren, weil es ihm an einer Erleuchtungs-, Besserungs- und Vereinigungsanstalt (alle diese Anstalten sind im christlichen Gottesdienste concentrirt) fehlte, a) die Rohheit, Barbarei in Hinsicht auf Kenntnisse immer all-

gemeiner, b) die Gesetzlosigkeit in Hinsicht auf Handlungen immer größer, c) die Haltungslosigkeit der bürgerlichen Verhältnisse immer sichtbarer werden. — In Erfüllung dieser Einen Pflicht werden viele Pflichten zugleich erfüllt: a) Die Pflicht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung, b) die Pflicht gegen Andere, die Pflicht des Beispiels, der Erbauung, c) die Pflicht der Dankbarkeit gegen Christus, d) die Pflicht der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit;« — denn die angeführten Uebel, welche aus der Verabsäumung des öffentlichen Gottesdienstes hervorgehen, sind nicht nur im Widerspruche mit der Erfüllung unserer Pflichten gegen Gott, sondern auch und vorzüglich mit der Erfüllung unserer Pflichten gegen die Menschen; — dann folgt auch hieraus nur, daß ein ganzes Volk den öffentlichen Gottesdienst nicht verabsäumen dürfe; dabei besteht aber, daß dies oder jenes Individuum nicht daran gebunden sei. Die Pflichten der Selbsterhaltung, der Selbstvervollkommnung, des Beispiels und der Erbauung sind Pflichten gegen die Menschen; die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott und der Anbetung Gottes werden hierdurch noch nicht erfüllt, sondern es werden hierdurch nur einzelne Akte derselben gesetzt, welche aber auch wohl ohne dies gesetzt werden können.

4) Sagt man: »Jedes Mitglied des christlichen Vereins ist verbunden, zu Zeiten in den Augen seiner Mitbrüder sowohl ein öffentliches Bekenntniß der noch bei ihm fortdauernden Anhängigkeit an die Religion, als einen Beweis seiner Achtung für ihre religiösen Ueberzeugungen, durch öffentliche Theilnahme an denselben zu geben, damit diese in dem Stande erhalten werden, ihn als ein Mitglied der Kirche anzuerkennen, und ihn, nach der Vorschrift der Religion, als ihren Bruder behandeln, ihn vorzugsweise achten und lieben zu können.« Ueberwasser, a. a. O. S. 237 — 8. Indessen wird hier die fragliche

Pflicht als eine Pflicht des einen Mitgliedes der Kirche gegen das andere dargestellt, und nicht als Pflicht gegen Gott, wenn anders jene vorausgesetzte Verbindlichkeit des einen Mitgliedes der Kirche gegen das andere nachgewiesen wird.

5) Man begeht eine petitio principii, wenn man, wie Stapf, l. c. p. 127 — 8 zum Beweise für die Pflicht der gemeinschaftlichen öffentlichen Gottesverehrung sagt: »Ens absolutum atque omni cultu dignissimum certe iusto minus colitur, si cultus communis illi denegatur. Vel quid demum de illa hominum societate censendum foret, in qua ad quoscunque alios fines vires iunguntur, et nonnisi officium ex omnibus summum publica attentione indignum creditur? Quis non videt, talem societatem, ubi Deo nonnisi a singulis, et quasi furtive aliquid honoris defertur, revera publicum Dei neglectum atque contemtum prodere?«

§. 104.

Mittel zur Erfüllung der Pflicht des Besuches des öffentlichen Gottesdienstes. Verletzungen derselben.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht sind: Wahre innere Gottesverehrung, Eifer für ihre Erhaltung und Belebung; die Erwägung des Verpflichtungsgrundes dazu, des Nutzens und Werthes des öffentlichen Gottesdienstes; die Betrachtung des Beispiels der Apostel und der ersten Christen; (vergl. Luk. 24., 53; Apostelg. 2, 46. 20, 7.) die dem gemeinschaftlichen Gottesdienste selbst unter den härtesten Verfolgungen mit Lebensgefahr oft an höchst unangenehmen und der Gesundheit wirklich nachtheiligen Orten nicht nur bei Tage, sondern auch Nachts beiwohnten; die Beherzigung, daß Christus selbst sogar den jüdischen Gottesdienst zu besuchen pflegte; vergl. Luk. 4, 16.

Verletzungen der Pflicht sind hier:

1) Die gänzliche Verabsäumung des öffentlichen Gottesdienstes;

2) Die Trägheit oder Lauigkeit im Besuche desselben;

Diese Fehler entspringen häufig aus Mangel an innerer Religiosität, aus Vorurtheilen in Betreff der innern und äußern Gottesverehrung; aus Gleichgültigkeit gegen die Erfüllung der Pflichten überhaupt; aus positiver Unsittlichkeit und der Furcht, sein böses Gewissen aufzuregen; aus Trägheit, Bequemlichkeit, übertriebener Besorgniß für die Gesundheit des Körpers; aus dem stolzen Wahne, man bedürfe des öffentlichen Gottesdienstes weder zur eigenen Belehrung, noch zu seiner Erbauung, und man brauche ihn daher nicht zu besuchen; aus der Sucht, aufgeklärt zu scheinen, und sich vor Andern auszuzeichnen, oder aus der weibischen Furcht, die Gunst Anderer zu verlieren, welche sich über diese Pflicht hinaussetzen; aus Eigennutz und unmäßigem Haschen nach zeitlichen Gütern und Vergnügungen; aus übertriebenem Abscheu gegen die verschiedenen Arten des fehlerhaften Besuches des öffentlichen Gottesdienstes. — Anlässe dazu sind auch wohl das böse Beispiel Anderer und Verführung, Spott Anderer über den öffentlichen Gottesdienst, eine unchristliche Erziehung, der sichtbare Mangel an Religiosität und Tugend von Seiten derer, welche den öffentlichen Gottesdienst leiten und die Haupthandlungen desselben verrichten sollen, und noch mehr die positive Gottlosigkeit und Unsittlichkeit derselben; ferner der Mangel an erforderlicher Kenntniß, Fertigkeit, erbaulichem Benehmen, Pünktlichkeit und frommem Sinne von Seiten der Geistlichen bei Verrichtung ihrer Funktionen. Auch Mißbräuche, welche dem katholischem Gottesdienste als solchem fremd sind, Unzweckmäßigkeit der Zeit, des Ortes und dessen innerer Einrichtung zu dem öffentlichen Gottesdienste.

3) Der bloß körperliche Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, ohne die dazu erforderliche religiöse Geistesverfassung. — Hierbei kann Mangel an innerer Religiosität, bloße Gewohnheit und Mechanismus, Unwissenheit in religiösen Dingen, besonders in Beziehung auf den Werth des öffentlichen Gottesdienstes, Aberglaube zu Grunde liegen, oder Werkheiligkeit, Heuchelei, Eigennutz, Hoffarth, Gefallsucht, Flatterhaftigkeit des Geistes, Zügellosigkeit der Phantasie und andere Fehler, und unrichtige Ansichten. Anlässe dazu sind die verschiedenen Anlässe zur Zerstreuung von Außen, das irreligiöse Betragen Anderer, überhaupt die Anlässe zu den unter Nro. 1 und 2 besprochenenen Pflichtverletzungen, und vorzüglich Mangel an Vorbereitung zur Beiwohnung des öffentlichen Gottesdienstes.

4) Das ungeziemende und innere Irreligiosität oder auch Mangel an den dem Gottesdienste entsprechenden religiösen Gefühlen und Gesinnungen verrathende Benehmen beim öffentlichen Gottesdienste. Die Quellen hiervon und die Anlässe dazu fallen zusammen mit denen, die wir bei den vorgenannten Fehlern zur Sprache brachten.

§. 105.

Feier des Sonntags und der kirchlichen Festtage.

Nach der katholischen Glaubenslehre müssen wir auch die Vorschriften und Anordnungen der katholischen Kirche als Vorschriften und Anordnungen Gottes ansehen, und somit sind wir verpflichtet, diese, sowie die unmittelbaren Vorschriften Christi und die Vorschriften der Apostel zu befolgen. Die katholische Kirche schreibt aber allen ihren Mitgliedern die Feier des Sonntags und gewisser Festtage vor; somit ist denn auch die Feier dieser Tage, welche, wenn sie die rechte Beschaffenheit hat, unläugbar

ein äußeres Verhalten gegen Gott ist, oder Handlungen gegen Gott in sich begreift, Pflicht.

Die Feier dieser Tage faßt in sich:

1) Die Theilnahme an der Darbringung des h. Meßopfers, und zwar nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige Theilnahme an dieser ganzen Handlung. Die kirchliche Vorschrift spricht zwar nicht ausdrücklich von der Theilnahme am Religionsunterrichte; aber darum kann die Verabsäumung desselben an diesen Tagen doch in mehrern andern Beziehungen Pflichtverletzung sein und entspringt häufig schon aus einer Verfassung des Menschen, welche mit der wahren Gottesverehrung und mit dem pflichtmäßigen Verhalten gegen sich selbst und die Mitmenschen streitet. Auch ist es wenigstens der Wunsch der Kirche, daß wir an dem Unterrichte, so wie an den übrigen Bestandtheilen des öffentlichen Gottesdienstes Theil nehmen, und aus diesem Grunde ist dies schon wenigstens gerathen. Diese Vorschrift der Kirche läßt jedoch auch Ausnahmen zu und zwar nicht nur bei völliger physischer Unmöglichkeit — denn bei dieser gibt es keine Pflicht, — sondern auch, wenn die Erfüllung derselben mit einem großen Schaden oder mit großer Gefahr hinsichtlich der zeitlichen Güter, des Lebens, der Gesundheit, der Ehre, des Vermögens verbunden ist, und eben so bei dringender Nothwendigkeit, eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Liebe gegen Andere zu erfüllen.

2) Die Unterlassung der knechtlichen Arbeiten, d. h. derjenigen, welche besonders die Körperkräfte anstrengen, und von Knechten, Taglöhnern, Ackersleuten und Handwerkern als solchen verrichtet zu werden pflegen *). In so weit diese Unterlassung ein äußeres Ver-

---

*) Geishüttner a. a. O. S. 60 — 61 sagt: »Man versteht unter knechtischer Arbeit:

halten gegen Gott sein soll, muß sie auch aus Gehorsam gegen den Willen Gottes, den die Kirche ausgesprochen, hervorgehen und aus dem Streben nach Förderung der innern

---

a) »Eine solche, welche theils wegen der innern körperlichen Anstrengung, theils wegen der äußerlichen damit verbundenen Umstände, z. B. des Geräusches, die Versammlung des Geistes und jene ruhige Gemüthsstimmung hemmt, die zur Andacht erforderlich ist;

b) »Diejenige, die aus bloßer Lohnsucht ohne Vorhandensein eines vernünftigen Verpflichtungsgrundes unternommen wird; denn Knechte als solche arbeiten um des Lohnes willen.«

Dasselbe sagt auch Ueberwasser a. a. O. S. 254; allein offenbar ist die Ansicht von Stapf richtiger; seine Worte sind (l. c. p. 145 — 6) folgende: »Quaenam regula datur, per quam opera servilia a liberalibus tuto discerni possint? Hunc in finem tum ipsa occupationum indoles tum legalis consuetudo attendenda videtur. Igitur quantum ad indolem occupationum, illi labores dicuntur serviles, qui *suapte natura* physicam hominis subsistentiam intendunt, quique passim pacta mercede praestari solent. *Occupationes* vero *liberales* audiunt, quae *ex natura sua* ad animum vel excolendum vel refocillandum comparatae sunt; *ex natura sua*, inquam; non enim quaeritur, ex *qua intentione* huiusmodi opera exerceantur, sed quae nativa eorum indoles et destinatio sit. Adeoque intentio agentis naturam actus haud mutat, id quod res ipsa expetit, eo quod praeceptum Ecclesiae alias ab unoquoque posset eludi. Quapropter qui e. g. diebus festis vestimenta consuunt, ligna convehunt vel findunt etc., etiamsi haec et similia sine lucro, sed gratis et pro pauperibus faciant, revera tamen opera servilia exercent. E contrario autem, qui musicam vel ludos instituunt, quamvis lucri causa et cum summa corporis defatigatione id fiat, horum occupationes nihilominus liberales manent. — Sed quaestio multum diversa est, utrum eiusmodi ludi non sub aliis rationibus praecepto tum Ecclesiae tum naturali repugnent; et pari modo, utrum labores serviles quidem, attamen ex gravi ratione ac pio animo suscepti ab Ecclesia non concedantur, prout mox patebit. — Verum etiamsi allata regula sat de-

und äußern Gottesverehrung, sei es nun, um Zeit zu gewinnen oder um aufgelegt zu sein zu den übrigen gottesdienstlichen Verrichtungen, oder zur Uebung religiöser Gemüthsstimmungen und Gesinnungen, oder um der Anhänglichkeit an das Irdische und den gewöhnlichen Sorgen um dasselbe aus Gehorsam gegen Gott einen Abbruch zu thun. So wird denn auch die bloße Ruhe oder Erholung an diesen Tagen ein äußeres Verhalten gegen Gott *). — Daß man an diesen Tagen keine der äußern oder der innern Gottesverehrung widersprechende, oder sonst unsittliche Handlungen verrichten dürfe, bedarf keiner besondern Erinnerung; denn was ein für allemal unerlaubt ist, ist es gewiß auch an den Sonn- und Festtagen.

---

finita videatur, plures tamen occupationes dantur, de quibus aegerrime pronuntiabis, utrum servilibus, an liberalibus annumerari debeant, e. g. delineare, pingere etc. Hae iam plerumque, saltem per legalem consuetudinem determinantur. Imo per talem consuetudinem, siquidem iustis conditionibus vestita sit (§. 68), plura opera, quae suapte indole sunt servilia, licita redduntur, e. g. negotiationes privatae, prosecutio vel etiam institutio itineris etc.«

*) Sailer a. a. O. S. 477 — 8: »Die Stille eines Ruhetages ist ein feindeutenoes Bild von dem großen Sabbat, dem alle Menschengeister entgegenstreben, und der als das höchste vollendete Gut des Menschen denen, die im Guten verharren, verheißen ist (Heb. 4, 1 — 12). Daß wir Christen die Enthaltung von knechtlicher Arbeit, die mit unsern Festtagen verknüpft ist, vorzüglich als Sinnbild einer höhern, geistlichen Ruhe ansehen, und als Anlaß zum Geistes-Sabbat benützen sollen, erhellet schon daraus, daß selbst auch der jüdische Ruhetag nur durch diese symbolische Betrachtungsweise und Benützung zum religiösen Festtage geweihet werden konnte:

»Observare diem Sabbati non ad literam iubemur secundum otium ab opere corporali, sicut observant Judaei, et ipsa eorum observatio, quae ita praecepta est, nisi aliam quamdam spiritualem requiem significet, *ridenda* videtur (August. Epist. 119 ad Januar. c. 12.)«

Auch in Beziehung auf diese Vorschrift der Kirche finden Ausnahmen Statt, und die Arbeit ist erlaubt, wenn sie zur Selbsterhaltung oder zur Erhaltung des Nächsten nothwendig ist, oder zur Abwendung eines großen Schadens oder einer großen Gefahr für uns selbst oder für einen oder mehrere unserer Mitmenschen oder für das allgemeine Wohl. Ferner begründen förmliche und der Natur der Sache nach auf den vorliegenden Fall anwendbare Dispensation, so wie auch anerkannte Landessitte und gesetzliche Gewohnheit Ausnahmen. Bloß erdichtete Umstände begründen überhaupt keine Ausnahme, auch nicht einmal, wenn unter dem Vorwande derselben Dispensation erlangt wird. Durch Selbstverschuldung herbeigeführte Umstände, die eine Ausnahme erheischen, sprechen nicht frei von der Schuld der Verletzung der Pflicht.

§. 106.

Mittel zur Erfüllung der Pflicht. Verletzungen derselben.

Mittel zur Erfüllung der Pflicht der Feier des Sonntags und der von der Kirche angeordneten Festtage sind: Reges Streben, Gott innerlich und äußerlich zu verehren; die Mittel zum Gehorsam gegen Gott, und die Befestigung des Glaubens an die göttliche Autorität der Kirche; Treue und Liebe gegen die Kirche und die Glaubensgenossen; öfterer würdiger — und wo möglich, gemeinsamer — Empfang der hh. Sakramente. Die Erwägung des vielfachen Nutzens der Feier dieser Tage; die Mittel zur Erfüllung der Theilnahme an dem h. Meßopfer; die öftere ernstliche Betrachtung unserer Bestimmung, der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des Lebens und aller seiner Güter; die Betrachtung, wie all unser Sinnen und Laufen und Mühen und Arbeiten ohne Gottes

Segen nichts ist; daß wir unsere Kräfte von Gott haben, und daß wir ohne Gottes Beistand sie auch nicht einmal recht gebrauchen können; mit Demuth und Gottergebenheit verbundener Fleiß an den Werktagen; die Betrachtung des Beispiels der Apostel und der ersten Christen, welche unter den ungünstigsten Umständen hierin so eifrig waren; Kenntniß und Erwägung der historischen, religiösen und moralischen Bedeutung des Sonntags und der einzelnen Feste; die gute Vorbereitung auf den Besuch des öffentlichen Gottesdienstes; Wiederholung des etwa dabei genossenen Unterrichtes; der Gebrauch guter Gebet- und Andachtsbücher, guter Handpostillen und Legenden; eine erbauliche Hausandacht, welche auch überhaupt und vorzüglich an diesen Tagen angerathen ist; übrigens darf sie nicht in Conventikelwesen ausarten; *) die größere Erbaulichkeit des öffentlichen Gottesdienstes selbst und die zweckmäßige Einrichtung alles dessen, was dazu gehört; Hochachtung und Liebe gegen die Pfarrgeistlichen. Zur vollkommnern Feier dieser Tage ist gewöhnlich auch der Besuch des Gottesdienstes in der eigenen Pfarrkirche am dienlichsten, weshalb denn auch die Kirche wünscht, daß die Pfarrkinder an diesen Tagen in ihrer Pfarrkirche dem öffentlichen Gottesdienste beiwohnen, und schon deswegen ist dies wenigstens gerathen.

Verletzungen dieser Pflicht sind:

1) Die schon früher angegebenen Verletzungen der

---

*) »Res est pessima, ubi cultus domesticus in *clandestinos conventus* degenerat, id est, si qui sunt in communitate, qui vel mysticismo, vel erroneis opinionibus imbuti reliquos ad se attrahunt, dumque in hisce conventiculis vel sacra biblia vel alia scripta ex suo genio interpretantur, illos erroris sui complices faciunt. Revera haec privatorum audacia nostro tempore haud infrequens esse dicitur.« Stapf, l. c. p. 156 — 7.

Pflicht in Betreff der Theilnahme an dem heiligen Meßopfer.

2) Die früher angegebenen Verletzungen der Pflicht in Betreff des Besuches des öffentlichen Gottesdienstes überhaupt.

3) Die Verrichtung knechtlicher Arbeiten.

4) Alle Handlungen, welche Gleichgültigkeit oder Geringschätzung dieser Vorschrift der Kirche verrathen; und dazu sind nach Umständen Handlungen zu rechnen, welche nicht eigentlich knechtische heißen, und selbst Vergnügen, die sonst wohl erlaubt sein mögen. In dieser Beziehung stimmen wir auch ganz den Worten Sailers bei (a. a. O. S. 479): »Gegen die Gewissensängstlichkeit der Schwachen, die sich kaum (im Nothfalle) einen Nadelstich zur Ausbesserung ihrer Kleidungsstücke zu thun getrauen, ist sehr abstechend a) der Frevel der sogenannten Starken, die die rauschenden Erholungen, Jagden, Bälle u. s. f., Rennspiele, Freischießen auf die Sonntage verlegen, und alle Mittel anwenden, den Sonntag zu entheiligen; b) der profane Sinn der Schreiber, die ohne Noth den Sonntag zu gerichtlichen Verhandlungen bestimmen; c) der von Unverständigen unterhaltene Schein, daß der Staat keinen Sonntag habe; indem sie (ohne alle Noth) den Ruhetag der Christen zum Arbeitstage machen; . . . . . d) der falsche Krämergeist, der alle Märkte auf die Sonntage verlegt.« Eine Anmerkung von Stapf paßt ebenfalls hierher: „Unde haud aegre respondebis, quid censendum sit, dum e. g. foeminae nobiles diebus etiam festis non nisi ad terendum tempus quotidianas suas occupatiunculas prosequuntur etc.“ l. c. pag. 149.

§. 107.

Ueber andere angebliche Gründe zur äußern Gottesverehrung und andere Akte derselben.

Auffer den bisher besprochenen Handlungen gegen Gott lassen sich keine andere als Pflicht aus dem obersten Princip herleiten, wenigstens nicht als unentbehrliche Mittel zur innern Gottesverehrung, noch als solche, die aus Gehorsam gegen Gottes Willen in den Vorschriften Christi, der Apostel oder der Kirche gesetzt werden müßten, und eine andere Weise der Herleitung solcher Pflichten aus unserm Princip gibt es nicht. — Manche Moralisten führen zwar noch andere Verpflichtungsgründe für die äußere Gottesverehrung an. Allein diese liefern entweder nicht den Beweis, daß diese oder jene bestimmte Handlung außer den bisher angeführten Pflicht gegen Gott sei, oder sie sind keine Gründe der Pflichten gegen Gott, wie z. B. die schon berührten von der Menschenliebe und dem schuldigen Verhalten gegen Glaubensgenossen; oder es sind gar keine Verpflichtungsgründe, wie dies denn hinsichtlich eines früher angeführten, der eine petitio principii enthält, schon klar genug ist. Als solche Verpflichtungsgründe führt man an:

1) »Gott ist Schöpfer und Erhalter des ganzen menschlichen Leibes, so wie er Schöpfer und Erhalter des menschlichen Geistes ist: beide sind also gleich abhängig, beide dem höchsten Wesen, wenn sie es vermögen, ihre Huldigung schuldig. Bei einem reinen geistigen Wesen findet nur Eine Gottesverehrung, die innere, statt; bei einem gemischten, aus Leib und Seele bestehenden, Wesen finden beide statt; die innere: durch unmittelbare freie Gesinnung und Entschließung des Geistes; die äußere: durch von ihm frei bewirkte Theilnahme des Körpers:

und so sollen auch beide Gott huldigen, oder vielmehr der Geist in dem ganzen Umfange seines Vermögens; unmittelbar durch innere Anbetung, Verdemüthigung vor Gott, innere Ehrfurcht und Liebe; mittelbar durch die von ihm bewirkte Theilnahme des Leibes an ihren Empfindungen, durch einen angemessenen Ausdruck derselben.« *)

Dagegen ist nun zu erinnern: Nur der Geist des Menschen kann Pflichten und insbesondere Pflichten gegen Gott haben; der Körper nimmt wohl in so fern Theil an der Erfüllung dieser Pflichten, als er dem Geiste als Werkzeug dazu dient. Daß aber der Geist die Pflicht habe, in dem Körper eine Theilnahme an seinen Stimmungen und Gesinnungen zu bewirken durch einen angemessenen Ausdruck derselben, d. h. daß der Geist die Pflicht habe, seine innere pflichtmäßige Verfassung am Körper auch äußerlich darzustellen, ist weder durch das Gesagte erwiesen, noch auch überhaupt in solcher Allgemeinheit erweislich.

2) »Es ist die naturmäßige Einrichtung unsers Wesens, und für jeden, der Gefühl hat, wahres Bedürfniß, diejenigen Empfindungen, mit welchen die Erkenntniß, Hochachtung und Liebe Gottes das Herz erfüllen, in Handlungen auszudrücken, die in die Sinne fallen, z. B. unsere innere Ehrfurcht durch einen äußern Ernst, eine Verbeugung des Hauptes, oder sonstige ehrfurchtsvolle Stellung und Gebärdung zu äußern. Unsere Gesinnungen gegen Gott, den Unsichtbaren, können ohnehin nie den erforderlichen Grad von Lebhaftigkeit und Wirksamkeit haben, wenn sie sich nicht durch sinnliche Anzeigen ausdrücken und gleichsam laut werden. Aeußere Gottesverehrung ist mithin wahres Bedürfniß eines religiösen Herzens

---

*) Sieh' Ueberwasser a. a. O. S. 181.

und zugleich ein unentbehrliches Mittel für die Aufrechthaltung und Belebung innerer religiöser Gefühle und Gesinnungen. Durch sie werden diese geweckt, fixirt, genährt, gestärkt; hingegen verlieren sich dieselben bald und verschwinden, wenn ihnen diese Nahrung entzogen wird; weßwegen dann eine beständige und fortdauernde Vernachlässigung aller äußern Gottesverehrung mit allem Rechte für ein Zeichen der Abnahme, der Vernachlässigung, wenn nicht gar der Verachtung innerer Gotttesverehrung angesehen werden kann. « *)

Allein, ist die äußere Gottesverehrung bei dem Vorhandensein der innern ein natürliches Bedürfniß, und zwar ein solches, dessen Befriedigung nicht abgewiesen werden kann, so braucht nicht sie als Pflicht erwiesen zu werden, sondern nur die innere Gottesverehrung, deren nothwendige Folge sie dann ist. Sie kann aber auch alsdann nicht als Pflicht erwiesen werden, weil sie so betrachtet nicht als Gegenstand des freien Wollens erscheint. - Allerdings pflegt sich die innere Gottesverehrung des Menschen, so wie überhaupt die innere Beschaffenheit des Menschen, durch sein äußeres Verhalten zu offenbaren, und man könnte wohl, wenn man nicht alles Richten über das innere Verhalten der Mitmenschen Gott zu überlassen hätte, der allein in das Innere schauet, von einem Menschen, der lange Zeit und obgleich ihn nicht besondere Umstände abhielten, keine Zeichen innerer Gottesverehrung gäbe, voraussetzen oder annehmen, daß ihm auch die innere Gottesverehrung fehle. Aber eine physische Nothwendigkeit, stets und überall seine innere Gottesverehrung zu offenbaren und zwar gerade durch Mienen und Gebehrden, und nicht bloß durch einen sittlich guten Wandel überhaupt und durch die bisher angeführten Handlungen gegen Gott,

---

*) Daf. 181 — 2. Vergl. Frint, a. a. O. S. 457.

läßt sich nicht unwiderleglich darthun. Daß unsere Gesinnungen gegen Gott in der Regel nicht den erforderlichen Grad von Lebhaftigkeit und Wirksamkeit haben, wenn sie sich nicht durch sinnliche Anzeigen ausdrücken, und gleichsam laut werden, wollen wir nicht bestreiten; daß aber diese Aeußerung derselben allgemein ein unentbehrliches Mittel für sie sei, zur Erreichung des erforderlichen Grades von Lebhaftigkeit und Wirksamkeit, läßt sich ohne Beweis nicht annehmen. Somit ist auch dieser Verpflichtungsgrund nur ein vorgeblicher. — Und abgesehen von allem bisher Gesagten, so bliebe es doch immer noch unmöglich, genau und doch allgemeingültig zu bestimmen, in welchem äußern Verhalten außer in dem bisher als Pflicht erkannten, jene Aeußerung bestehen müßte.

3) »Die Vernunft, welche ihrer Natur nach überall nach Einheit strebt, und bei freien Handlungen nur Einheit billigen kann, und sie eben darum euch gebieten muß, fordert Harmonie zwischen unserm innern und äußern Zustande, in so weit dieser von unserer Freiheit abhängt, und ein bloßer Ausdruck, eine sichtbare Darstellung unserer innern Gesinnung ist; sie muß also diese Einheit zwischen unserm äußerlichen Kraftgebrauche und unsern Ueberzeugungen, Gefühlen und Gesinnungen gegen die Gottheit gebieten; und eben darin besteht die äußerliche Gottesverehrung; sie ist also eine uns von der Vernunft auferlegte Pflicht.« *) — Diesem Argumente liegt indessen ein unerwiesener Satz als Grundsatz unter; denn es läßt sich mit nichts erweisen, daß die Vernunft schlechthin Einheit im gesammten Verhalten zum Zweck setze, und das Bewußtsein bezeugt auch faktisch ein solches Streben der Vernunft nicht; damit fehlt denn auch der Beweis, daß

---

*) Frint, a. a. O. S. 456.

die Vernunft bei freien Handlungen nur Einheit billigen könne und sodann dieselbe gebiete. Dieß Argument beruht eigentlich auf einer Verwechselung: es ist nämlich gewiß, daß die vielen einzelnen Zwecke, welche die Vernunft vorschreibt, in einem Hauptzwecke, den die Vernunft obenan stellt, sich vereinigen, so daß sie sich nicht widersprechen können; aber die Vernunft setzt nicht zunächst Einheit in allem Verhalten, und darum diese und jene einzelne Handlung zum Zweck. — Was die Harmonie zwischen unserm innern und äußern Verhalten betrifft, in so fern dieses eine sichtbare Darstellung unserer innern Gesinnung ist: so könnte die Vernunft höchstens nur gebieten, daß unser Aeußeres dem Innern nicht widerspreche, nicht aber, daß das Innere auch äußerlich werden solle, und somit, daß unser äußeres Verhalten gegen Gott unserer innern Gemüthsstimmung und Gesinnung gegen ihn nicht widerspreche, nicht aber, daß die Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott sich jedesmal auch äußerlich darstellen. Und wenn auch obige Behauptung in ihrer ganzen Ausdehnung ihre Richtigkeit hätte, so würde man dennoch daraus nicht mit Bestimmtheit entnehmen können, welche einzelne Handlungen außer den bisher als Pflicht erwiesenen noch Pflicht gegen Gott seien.

§. 108.

Fortsetzung.

Manche Moralisten führen unter der Benennung: ordentliche äußere Gottesverehrung, noch Einiges als allgemeine Pflicht gegen Gott an, was wir bisher nicht als solche bezeichnet haben; es fragt sich daher, ob dies auch wirklich allgemeine Pflicht gegen Gott sei. So rechnen sie dahin:

1) Das Religionsbekenntniß. *) — In wie weit man den Empfang der hh. Sakramente, die Theilnahme an der Darbringung des Meßopfers und an dem öffentlichen Gottesdienste überhaupt und die Feier der Sonn- und Festtage als Glaubensbekenntniß ansieht **), braucht von demselben hier nicht mehr die Rede zu sein; eben so wenig, in wie fern man darunter ein der Lehre Christi oder dem Glauben gemäßes Leben ***) versteht; denn dies kann nicht als einzelne Pflicht, und nicht im eigentlichen Sinne als Pflicht gegen Gott angesehen werden. Im Uebrigen ist bald einleuchtend, daß das Bekenntniß der Religion keineswegs eine allgemeine Pflicht sei, daß es viele Menschen geben könne, deren Lage dieses Bekenntniß niemals nothwendig macht, und daß es überhaupt von besondern Umständen abhange, ob man solches Bekenntniß abzulegen habe oder nicht, daß es somit nur als besondere Pflicht in Betracht gezogen werden könne.

Man hat freilich wohl unterschieden eine verneinende und eine bejahende Pflicht des Religionsbekenntnisses, und hat die verneinende zu den allgemeinen, die bejahende zu den besondern Pflichten gezählt; die verneinende Pflicht nannte man das Verbot, die Untersagung der Verläugnung der religiösen Ueberzeugungen und Gesinnungen; dies Verbot, sagte man, sei allgemein und unbedingt, es sei unter keinerlei Umständen erlaubt, die Religion zu verläugnen; mit dem affirmativen Theile des Religionsbekenntnisses verhalte es sich dagegen anders; es müßten, da man seine gute Gesinnung auch wohl ungeäußert lassen könne, besondere Umstände eintreten, in

---

*) Vergl. Frint, a. a. O. S. 457 und flgg. Ueberwasser, a. a. O. S. 261. Riegler, a. a. O. S. 242 u. 249 u. flgg.

**) Vergl. Sailer, a. a. O. S. 480 — 1.

***) Vergl. Sailer das. und Ruef a. a. O. Bd. 2. S. 52.

welchen es wirkliche Pflicht werde, seine gläubige Gesinnung auch sichtbar darzustellen *).

Allein dann wäre es konsequent gewesen, vom Religionsbekenntnisse überhaupt unter der Rubrik der allgemeinen Pflichten nicht zu handeln, sondern nur von der Religions-Verläugnung als einer Verletzung einer allgemeinen Pflicht; und diese Pflichtverletzung hätte zudem nicht in der Lehre von dem Religionsbekenntnisse, mindestens nicht hier allein vorkommen können, weil die Verläugnung der religiösen Gesinnung ein Verstoß gegen die äussere Gottesverehrung überhaupt ist. Auch ist es eine willkührliche Behauptung, daß das Verbot der Religionsverläugnung ein Theil oder doch nur ein Theil des Religionsbekenntnisses sei; dies ist noch von keinem Moralisten erwiesen worden; vielmehr sind die Beweise, welche sie vorbringen, selbst gegen sie; denn sie nehmen diese nicht einzig daher, daß die Religionsverläugnung der Darstellung der gläubigen Gesinnung widerspricht, sondern daher, daß dieselbe der innern Gottesverehrung oder andern Pflichten gegen uns selbst oder unsern Nebenmenschen widerspricht.

Ist das Religionsbekenntniß die Darstellung der gläubigen Gesinnung, dann ist es auch nur in so fern Pflicht, als diese Darstellung Pflicht ist; ist nun diese blos unter gewissen Umständen Pflicht, so ist auch das Religionsbekenntniß nur unter diesen Umständen Pflicht. Und ist ferner nur dasjenige durch ein positives Pflichtgebot zugleich verboten, was ihm widerspricht, so ist auch durch die Pflicht des Religionsbekenntnisses oder der Darstellung der gläubigen Gesinnung nur das verboten, was derselben als Pflicht zuwider ist. Kann ihr aber als Pflicht

---

*) Friut, a. a. O.

nur da etwas widersprechen, wo sie als Pflicht existirt, so kann sie auch nur da etwas verbieten, wo sie als Pflicht vorhanden ist. Die positive Pflicht des Religionsbekenntnisses oder der Darstellung der gläubigen Gesinnung kann somit nur da, unter den Umständen, die Religionsverläugnung verbieten, wo, unter welchen Umständen, die positive Pflicht vorhanden ist; sie kann also die Religionsverläugnung nicht allgemein verbieten, d. h. das allgemeine Verbot der Religionsverläugnung kann nicht enthalten sein unter der besondern Pflicht, die Religion zu bekennen.

Uebrigens ist diese verkehrte Stellung des allgemeinen Verbotes der Religionsverläugnung bei den Moralisten die gewöhnliche; man vergl. Ruef*), Ueberwasser**), Sailer ***).

2) Das äusserliche Gebet. — Wir sehen aber wieder die Möglichkeit nicht ein, dieses als eine allgemeine Pflicht gegen Gott zu erweisen, ausser in wie fern es als Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes angesehen wird; von dieser Seite betrachtet kann es aber, nachdem vom öffentlichen Gottesdienste schon gehandelt ist, nicht mehr in Betracht kommen. Als eine allgemein nothwendige Aeusserung der Hoffnung, des Vertrauens und der Ehrfurcht gegen Gott oder irgend einer andern pflichtmäßigen Stimmung und Gesinnung gegen Gott läßt es sich nicht erweisen und eben so wenig als ein allgemein nothwendiges Mittel zur Erweckung, Erhaltung und Förderung derselben. Ausser der zwar ganz richtigen, aber unzulänglichen Behauptung, daß es Aeusserung der innern Gottesverehrung und ein Mittel zu ihrer Erweckung, Erhaltung und Förderung sei, bringen die Mora-

---

*) A. a. O. S. 33 u. flgg.

**) A. a. O. S. 263 u. flgg.

***) A. a. O. S. 480 u. flgg.

listen nichts Erhebliches zum Beweise der Verpflichtung dazu vor.

3) Der Religionseifer. — Von diesem läßt sich ebenfalls nicht beweisen, daß er eine allgemein nothwendige Aeusserung der Liebe oder irgend einer Gemüthsstimmung oder Gesinnung gegen Gott sei; daß dieser Eifer aus der Liebe zu Gott hervorgehen könne, und daß er, wenn er die rechte Beschaffenheit hat, Liebe zu Gott voraussetze und sichtbare Beweise der Liebe zu Gott liefere, wollen wir nicht läugnen; aber dies Alles zeigt nicht, daß er eine allgemeine Pflicht der äussern Gottesverehrung sei.

Frint*) argumentirt so: „Liebe zu Gott ist das aus einer richtigen Gotteserkenntniß hervorgehende Wohlgefallen, in wie fern es uns zu einer derselben zusagenden Thätigkeit bestimmt. Diese Thätigkeit aber besteht darin, daß wir nach Aehnlichkeit mit Gott streben, daß wir die göttlichen Zwecke als die unsrigen aufnehmen und sie durch dieselben Mittel zu befördern suchen. Nun ist eben die Verherrlichung Gottes Zweck des ganzen Universums, wozu die Menschen unter der moralischen Weltregierung durch Beförderung ihres höchsten Gutes, durch Erkenntniß und Befolgung der Wahrheit das Ihrige beitragen sollen, weil Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. 1 Tim. 2, 4. Wer also immer strebt, eine richtige Erkenntniß und Verehrung Gottes unter den Menschen durch zweckmäßige Mittel zu verbreiten, der nimmt Gottes Zwecke als die seinigen auf und stellt seine Liebe gegen ihn sichtbar dar.“

Dagegen ist zu erinnern, daß es sich nicht gültig erweisen läßt, daß der letzte Zweck der ganzen Schöpfung die Verherrlichung Gottes sei, und was Frint anders-

---

*) A. a. O. S. 466.

wo *) dafür sagt, ist mindestens unzureichend **). — Ferner: Sucht man die Menschen zur Erkenntniß und Befolgung der Wahrheit zu bringen, so ist das offenbar ein Verhalten gegen die Menschen, und thut man dies, weil Gott will, daß alle Menschen selig werden, und um selig zu werden zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, so bleibt es dennoch ein Verhalten gegen die Menschen; man aymt dann nur ein Verhalten Gottes gegen die Menschen nach, in so weit dies von uns geschehen kann; daß dies aus Liebe zu Gott oder um ihm ähnlich zu werden geschieht, ändert nichts an der Sache, denn unser sämmtliches Verhalten soll aus Wohlgefallen an Gott hervorgehen und zu unserer Verähnlichung mit ihm führen, und doch ist dies Verhalten nur zum Theile ein Verhalten gegen Gott zu nennen. Auch ist zu bemerken, daß das beharrliche Streben, durch jedes erlaubte und zweckmäßige Mittel eine richtige Erkenntniß und Verehrung Gottes unter den Menschen zur Beförderung ihres höchsten Gutes nach Gottes Absicht zu verbreiten, etwas Inneres sei, und wohl das Prinzip vieler Handlungen werden, aber nicht selbst schon Handlung heißen könne; als wirkliche Verbreitung dieser Erkenntniß und Verehrung Gottes ist der Religionseifer zwar Handlung oder ein Inbegriff von Handlungen, allein so genommen am wenigsten als allgemeine Pflicht gegen Gott zu erweisen.

Man führt auch zum Beweise, daß der Religionseifer allgemeine Pflicht gegen Gott sei, Stellen aus der heil. Schrift an: so z. B. Joh. 8, 49; 13, 31; 14, 18; 17, 1. Allein in diesen Stellen sagt Christus nur, er verherrliche den Vater, oder er bittet ihn um Verherrlichung, damit dieser auch ihn ver-

---

*) Thl. 2. Bd. 2. §. 116.

**) Vergl. Hermes, Philosophische Einleitung u. s. w. §. 71.

herrliche. Ferner Matth. 5, 16: „Also leuchte euer Licht vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater verherrlichen, der im Himmel ist.“ Hier ist aber offenbar nicht von einer eigenen Handlung gegen Gott die Rede, sondern von unsern guten Werken überhaupt, welche auch in der Erfüllung unserer Pflichten gegen uns selbst und gegen unsere Mitmenschen bestehen können; bei diesen sollen wir beabsichtigen, und diese sollen wir so einrichten, daß die Menschen Anlaß davon nehmen, Gott zu preisen; aber dadurch, daß wir bei einer Handlung das Lob Gottes beabsichtigen, oder daß sie zum Lobe Gottes Anlaß gibt, ist sie noch nicht Handlung gegen Gott im Gegensatze zu Handlungen gegen uns selbst und gegen unsere Mitmenschen. Nebstdem dienen ja auch die bisher angeführten Handlungen gegen Gott schon zur Verherrlichung Gottes unter den Menschen, so daß die allgemeine Nothwendigkeit noch anderer Handlungen auf diesem Wege immer mehr unerweislich erscheint. — Die Stelle Matth. 6, 9 kann hier offenbar gar nicht zum Beweise dienen; die Worte 1 Kor. 6, 20 beziehen sich ebenfalls nicht auf eigene äußere Handlungen gegen Gott, sondern auf Handlungen gegen uns selbst, insbesondere auf ein züchtiges keusches Leben, welches wir aus Dankbarkeit gegen Gott wegen unserer Erlösung und wegen des empfangenen heiligen Geistes führen sollen. Die Stellen 1 Kor. 10, 31 und 1 Pet. 4, 11 sprechen gleichfalls von Handlungen gegen uns selbst und gegen unsere Mitmenschen, wobei wir die Absicht haben sollen, Gott zu verherrlichen.

§. 109.

Allgemein pflichtwidrige Handlungen gegen Gott.

Obgleich es sich, wie wir gezeigt haben, nicht beweisen läßt, daß es ausser den besprochenen noch andere

pflichtmäßige Handlungen gegen Gott gebe, so können wir doch noch mehrere allgemein pflichtwidrige Handlungen gegen Gott aufzählen. Es gehören dahin alle Handlungen gegen Gott, welche der innern Gottesverehrung widerstreiten, insbesondere:

a) Die Glaubens- oder Religionsverläugnung. — Der pflichtmäßigen äussern Gottesverehrung ist entgegen die Glaubens- und Religionsverläugnung, d. h. ein solches äusseres Benehmen, wodurch man seine wirklichen Ueberzeugungen von Gott, seine Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen ihn verneint. Dies ist offenbar ein äußeres Verhalten gegen Gott, welches mit der wahren Liebe, Ehrfurcht und andern pflichtmäßigen Gefühlen und Gesinnungen gegen Gott streitet.

Auch die heilige Schrift verwirft dieselbe ausdrücklich und unbedingt. Christus sagt Matth. 10, 33: „Wer mich vor den Menschen verläugnet, den werde auch ich verläugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist;" — Luk. 9, 26: „Wer sich meiner und meiner Lehre schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt, in seiner und des Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit." Vergl. Mark. 8, 38; Luk. 12, 9; 2 Tim. 2, 12. — Die Apostel und viele der ersten Christen duldeten lieber ausserordentliche Qualen und den schrecklichsten Tod, als daß sie ihren Glauben verläugnet hätten. 2 Tim. 2, 8 — 12; 1 Kor. 4, 9 — 13; 2 Kor. 23 — 33. Schon im A. T. haben wir Beispiele von solchen, die lieber alles ertrugen, als daß sie ihren Glauben verläugneten; so an Eleazar und mehreren seiner Zeitgenossen, den sieben Söhnen der machabäischen Mutter; 2 Machab. 6. 1 Machab. 1, 56 — 67; 2, 15 — 39; Dan. 3, 14 — 23. Die Religionsverläugnung ist, wie dies aus dem Begriffe derselben hervorgeht, entweder eine in ausdrücklichen Worten oder in sonstigem äussern Beneh-

men bestehende. So verläugnet gewiß auch derjenige seinen Glauben, welcher das, was seiner Glaubenspartei eigenthümlich ist, gar nicht beobachtet, obgleich er dazu verpflichtet ist, oder wer die Gebräuche anderer Glaubensgenossen beobachtet, welche den Gebräuchen und Lehren seiner eigenen Glaubensparthei widersprechen.

b) Falsche gottesdienstliche Handlungen, wie z. B. abergläubische, werkheilige, gleisnerische, an sich lächerliche;

c) Aeußerungen über Gott, über göttliche Lehren und Anstalten und über die Verehrung Gottes, welche diese ins Lächerliche ziehen; dies Verhalten pflegt man Religionsspötterei zu nennen; und es geht hervor aus Stolz und Eigendünkel, aus der Sucht, sich vor Andern auszuzeichnen, aus der Begierde, Witz zu zeigen oder Andere zu belustigen; jedenfalls liegt hierbei, wenn auch nicht immer gänzliche positive Verachtung des Gegenstandes solcher spöttischen Aeußerungen, doch wenigstens Mangel an wahrer Achtung und Ehrfurcht dagegen zu Grunde, so wie auch Mangel an Zartgefühl und eigentlicher Liebe zu denen, welchen das heilig ist, was man verspottet. Selbst irrige Ansichten Anderer über Gott und auch die falsche Gottesverehrung Anderer soll man nicht verspotten. Auch in diesem Falle ist der Spott der Religiosität und Moralität der Andern eher schädlich als nützlich, bewirkt leicht Hartnäckigkeit, Erbitterung oder Gleichgültigkeit und Verachtung gegen alle Religion und Religiosität.

d) Unehrerbietige Reden und überhaupt ein unehrerbietiges, äußeres Betragen gegen Gott. — Derartige Fehler können zu Grunde haben Rohheit des Herzens, Unwissenheit, Uebermuth, sittliche Verworfenheit, unbefriedigte oder gekränkte Leidenschaften. Enthält dies Benehmen eine vorsätzliche Entehrung Gottes, so wird es auch

Gotteslästerung genannt *). Vergl. Matth. 26, 65—66. Mark. 3, 28. 29. Levit. 24, 14—16.

e) Der Mißbrauch des Namens Gottes, der göttlichen Personen, der hh. Sakramente ꝛc. bei Ausrufungen, Verwunderungen, Scherzen, Betheuerungen und Verwünschungen, — das Fluchen **).

Dem Mißbrauche des Namens Gottes bei gleichgültigen Erzählungen und bei Verwunderungen liegt oft zum Grunde: Leichtsinn, Frömmelei und Gleisnerei; dann bei Scherzen: Leichtsinn, die Sucht, Andere zu belustigen und muntere Laune zu zeigen; dem, welcher gern in der Gesellschaft den Spaßmacher abgibt, bleibt oft zuletzt nichts mehr heilig; — ferner bei Betheuerungen: Rohheit, das Streben, seinen Worten Glauben und Gewicht zu verschaffen; bei Verwünschungen: Rohheit, Zorn, Rachsucht, Haß, Betrunkenheit, die Absicht, Andere zu kränken, oder ihnen Furcht einzujagen, sich ein Ansehen zu geben; Anlässe dazu sind auch wohl Stolz, ein heftiges Temperament, eine mit großen Anstrengungen, Beschwerden und Gefahren verbundenes, rohes Geschäft. —

---

*) Vergl. Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik von Eberhard und Maaß, Art. Lästerung: „Man lästert Jemanden, wenn man ihm fälschlich grobe Vergehungen Schuld gibt und also seine Ehre in einem höhern Grade kränkt, zumal wenn die Person ein größeres Recht auf einen höhern Grad der Ehre hat. . . Das geringste Böse, das man von Gott sagt, ist eine Gotteslästerung, weil er das erhabenste und allervollkommenste Wesen ist. . . Eine Lästerung ist immer nur eine vorsätzliche Beleidigung, ... , daher ist selbst eine unehrerbietige Rede, die ein roher oder unwissender Mensch, oder ein leidenschaftlicher in dem größten Schmerze selbst gegen Gott ausstößt, noch keine Gotteslästerung.

**) Ueber das Fluchen vergl. Linzer Monatschrift, Jahrgang 4, Bd. 1. S. 168 u. flgg.

Zu allem diesem kann das böse Beispiel, eine schlechte Erziehung und Angewöhnung viel beitragen, und es waltet dabei jedenfalls ob ein großer Mangel an der wahren Ehrfurcht vor Gott.

f) Der Mißbrauch der heiligen Schrift oder der Stellen aus ihr zu Scherzen, zur Satyre, zu Pasquillen. — Auch dies steht in Widerspruch mit der Achtung gegen Gott und sein heiliges Wort, und hat wieder besondern Nachtheil; es ist, wie Wanker*) richtig bemerkt, unvermeidlich, daß dem Leser, wenn er auf die nämlichen oder ähnliche Stellen der heiligen Schrift stößt, die nämlichen Scherze, wozu er diese Stellen mißbrauchte, wieder beifallen, und allen moralischen Nutzen, den er sonst daraus geschöpft hätte, vereiteln; eben diesen Nachtheil hat es auch für Andere, die von diesem Mißbrauche wissen **).

g) Die achtungslose Behandlung, die Mißhandlung und der Mißbrauch Gott geheiligter Personen, Oerter und Geräthe als solcher. — Es ist leicht einzusehen, daß auch dies der schuldigen Erfurcht gegen Gott widerstreite,

---

*) Siehe dessen Christliche Sittenlehre, Th. 2. S. 55.

**) „Etiam quoad ejusmodi allusiones et facetias circa sacra praecipue nos sacerdotes cautos esse oportet. Prae reliquis in hac materia valet, quod aliquis ex ss. Patribus ait: Nugae laicorum sunt in ore sacerdotis blasphemiae.“ *Stapf*, l. c. p. 164. — Vergl. Conc. Trid. Sess. 4, das Concil sagt: „Post hacc temeritatem reprimere volens, qua ad profana quaeque convertuntur et torquentur verba et sententiae sacrae Scripturae, ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones, impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos, mandat et praecipit, ad tollendum hujusmodi irreverentiam et contemtum, ne de cetero quisquam quomodolibet verba Scripturae sacrae ad haec et similia audeat usurpare; ut omnes hujus generis homines temeratores et violatores verbi Dei, juris et arbitrii poenis per Episcopos coerceantur

in so fern die besondere und vorzügliche Beziehung dieser Gegenstände auf Gott hervorleuchtet; und, wie Wanker*) bemerkt, ist auch dies Benehmen von den nachtheiligsten Folgen für die Achtung alles äußern Gottesdienstes, für das Ansehen der Religion und Tugend vermöge der Ideenassoziation. Die Quellen dieses Fehlers und die Anlässe dazu können vielerlei Art sein; jederzeit liegt aber Mangel an Ehrfurcht, Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und andern pflichtmäßigen Gefühlen und Gesinnungen gegen ihn, oder gar das Gegentheil von allem diesem, dabei zu Grunde.

b) Der Mißbrauch geistlicher Güter zu einem Handelsartikel, welcher Fehler Simonie heißt; vergl. Apostelg. 8, 18 — 24, wo erzählt wird, daß Simon Magus sich die Geistesgaben von den Aposteln erkaufen wollte, was die Apostel so sehr mißbilligten, und worüber sie ihm die bittersten Vorwürfe machten. Später nannte man nicht nur diesen Fehler Simons, sondern auch jeden, den Kirchengesetzen widersprechenden Handel mit geistlichen Gütern, insbesondere mit Würden und Pfründen Simonie; es mochte nun der Preis derselben in Geld oder in andern Sachen oder in Dienstleistungen oder in Empfehlungen bestehen. Hier ist nur die Rede von ihr, in so fern sie ein der äussern Gottesverehrung widersprechendes Benehmen ist; folglich auch nicht von ihr als einer Gesinnung. Dieser Fehler kann wohl zum Theil auf Unwissenheit in religiösen und heiligen Dingen beruhen; in der Regel entspringt er aber aus Habsucht, Geiz oder aus Ehrsucht und sonstigen Leidenschaften. Er setzt das geistliche Gut, die Würde der Religion und den, welcher diesen Fehler begeht, der Verachtung aus, und, wenn dieser ein Geistlicher ist, schadet er dadurch seinem Amte

---

*) A. a. O.

und seinen Amtsverrichtungen, benimmt ihnen den bezweckten Erfolg. In Betreff der Unsittlichkeit dieses Fehlers ist zu erwägen, was Petrus dem Simon deswegen vorhält: „Ins Verderben mit deinem Gelde und mit dir, weil du meintest, die Gabe Gottes zu bekommen für Geld; du hast keinen Antheil daran, noch Erwerb; denn dein Herz ist nicht rechtschaffen vor Gott. So thue nun Buße für diese deine Bosheit und flehe zu Gott, ob dir etwa möchte vergeben werden dieses Ansinnen deines Herzens; denn ich sehe, du bist voll bittrer Galle und in den Banden der Ungerechtigkeit.“ Apostelg. 8, 20 — 23.

Anm. Zu den allgemeinen pflichtwidrigen Handlungen gegen Gott gehören auch noch einige andere, welche wir aber erst später genauer werden kennen lernen.

Religionslehre.

Zweiter Abschnitt.

Von den besondern Vorschriften des Verhaltens gegen Gott.

§. 110.

Ob es besondere Pflichten gegen Gott gebe?

Gemäß unserer, in der Einleitung angebenen Methode haben wir jetzt zu untersuchen, ob es auch besondere Pflichten gegen Gott gebe und welche diese seien; oder ob nicht wegen gewisser Verhältnisse ein Verhalten gegen Gott und welches ihrentwegen nothwendig sei zu unserer Verähnlichung mit Gott aus Wohlgefallen an ihm?

Gott ist unveränderlich; er kommt seinerseits nicht in besondere Verhältnisse und Umstände; in dieser Rücksicht kann es somit auch keine besondere Pflichten gegen Gott geben. Wenn es deren giebt, so können sie nur in besondern Umständen und Verhältnissen auf unserer Seite begründet sein. Allein alle diese besondern Verhältnisse und Umstände können die bisher berührten allgemeinen Verhältnisse des Menschen zu Gott nicht aufheben, noch verändern, und die meisten jener Umstände und Verhältnisse geben nur einen Anlaß zur vorzüglichen Uebung in der Erfüllung dieser oder jener allgemeinen Pflicht gegen

Gott. Diese fordern deßhalb auch nicht nothwendig Berücksichtigung.

Wohl kann nach Verschiedenheit der Beschaffenheit und Lage eines Menschen die Erweckung, Erhaltung und Belebung dieser oder jener Gemüthsstimmung und Gesinnung, wie die Setzung dieser oder jener Handlung ein unentbehrliches oder doch nützliches Mittel sein zur Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott; aber diese Individualitäten, und was ihnen zufolge Pflicht oder Rath ist, können hier eben so wenig in Betracht kommen, als alle die verschiedenen Individualitäten, welche die Art und Weise der Erfüllung der allgemeinen Pflichten gegen Gott modifiziren. Es ist der christlichen Moral eben so wenig möglich auf alle diese besondern Verhältnisse und Umstände in irgend einem ihrer Theile einzugehen, als dies der philosophischen Moral möglich ist, und zudem ist dies auch durchaus nicht nöthig. Selbst die meisten wichtigern Verhältnisse des Lebens, welche bei der besondern Moral Berücksichtigung verdienen und gewöhnlich besonders erwogen werden, kommen hier, wo es sich um besondere Pflichten gegen Gott handelt, nicht in Betracht.

Bei Anwendung des obersten Prinzips auf die verschiedenen Stände sieht man augenblicklich ein, daß die meisten keine besondere Pflichten gegen Gott begründen; am ehesten wäre noch zu erwarten, daß solche besondere Pflichten resultirten bei der Anwendung des obersten Prinzips auf den geistlichen Stand und den Ehestand.

§. 111.

Besondere Pflichten des geistlichen Standes gegen Gott.

Was nun zunächst den geistlichen Stand, und zwar den Priesterstand betrifft, so setzt dieser schon den Em-

pfang des Sakraments der Priesterweihe voraus, welcher, so wie der Empfang der hh. Sakramente überhaupt, eine Handlung gegen Gott, oder, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, eine gottesdienstliche Handlung ist. Zu andern Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott, als zu den bisher besprochenen, ist der Geistliche nicht verpflichtet; zu einer solchen Verpflichtung läßt sich in keinem seiner besondern Verhältnisse ein gültiger Grund auffinden. Ist er aber auch aus besondern Gründen zur genauen Erfüllung mancher der bisher abgehandelten Pflichten verbunden, so macht doch diese Verbindlichkeit keine besondere Pflicht aus. Eben so wenig ist die Verbindlichkeit des Geistlichen zu seinen amtlichen Funkzionen beim öffentlichen Gottesdienste als eine besondere Pflicht desselben gegen Gott anzusehen, da eben in der Verrichtung dieser Funkzionen seinerseits die Erfüllung der allgemeinen Pflicht der Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste besteht; und die Verrichtung mancher amtlichen Funkzionen des Geistlichen ist nicht sowohl Pflicht gegen Gott, als Pflicht gegen die Menschen zu nennen.

Allein unter den Vorschriften, welche die Kirche den Geistlichen gibt, und welche diese wegen der göttlichen Autorität der Kirche aus Gehorsam gegen Gott erfüllen müssen, fällt eine besonders auf, welche ihnen eine äussere Handlung gebietet, die sich zunächst auf die innere Gottesverehrung bezieht, also eine Handlung gegen Gott, nämlich die Vorschrift über das Breviergebet.

Daß eine derartige Vorschrift für die Geistlichen in den höhern Wochen bestehe, ist unläugbar; die Kirche sanktionirte durch ausdrückliche Verordnungen, was schon längst wegen allgemeiner Gewohnheit als Gesetz anerkannt war *); daß das Breviergebet eine äussere (nicht eine

*) «Dolentes referimus, quod non solum quidem minores clerici,

blos äußere) Handlung sei, welche sich zunächst und unmittelbar auf die pflichtmäßigen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott bezieht *), wie das wahre äuf-

---

verum etiam aliqui ecclesiarum praelati, circa commessatio nes superfluas et confabulationes illicitas, ut de aliis taceamus, fere medietatem noctis expendunt, et somno residuum relinquentes vix ad diurnum concentum avium excitantur, transcurrendo undique continuata syncopa matutinum. Sunt et alii, qui missarum celebrant solemnia vix quater in anno, et quod deterius est, interesse contemnunt; et si quando, dum haec celebrantur, intersunt, chori silentium fugientes intendunt exterius collocutionibus laicorum; dumque auditum ad indebitos sermones effundunt, aures intentas non porrigunt ad divina. Haec igitur et similia sub poena suspensionis penitus inhibemus, districte praecipientes in virtute obedientiae, ut divinum officium diurnum pariter et nocturnum, quantum eis Deus dederit, studiose celebrent pariter et devote.« Conc. Lateran. IV. cap. 17.

» Quoscunque etiam alibi beneficiatos, seu in sacris constitutos cum ad horas canonicas teneantur, admonet haec sancta synodus, si orationes suas Deo acceptas fore cupiunt, ut non in gutture vel inter dentes, seu deglutiendo aut syncopando dictiones, nec colloquia vel risus intermiscendo, sed sive soli, sive associati diurnum nocturnumque officium reverenter verbisque distinctis peragant, ac in tali loco, unde a devotione non retrahantur, ad quam se disponere et praeparare debent iuxta id, quod scriptum est: Ante orationem praepara animam tuam, ne sis quasi qui tentat Deum.« Conc. Basil. Sess. 21. Can. 5.

Mehrere andere Concilien-Beschlüsse hierüber führt an Tomassin vet. et nov. eccles. discipl. lib. 2. p. 1. p. 599.

*) »Wenn die Kirche einem gewissen Stande, z. B. dem der Kleriker, ein gewisses äusseres mündliches Gebet (kein blos äusserliches, kein blos mündliches — denn das wäre ja kein Gebet) vorschreibt, so kann sie nichts Anderes wollen, als daß erstens: der Kleriker, der ohne das Gebet des Geistes und des Gemüthes so wenig ein geistlich-Geistlicher sein kann, als ohne stetiges Athemholen ein lebendiges Wesen, durch äußere Gebetsübun-

ferliche Gebet überhaupt, ist eben so gewiß; und es bedarf wohl nicht der Erinnerung, daß es unter den allgemeinen Pflichten gegen Gott nicht schon begriffen sei,

---

gen in das Gebet des Geistes und Gemüthes allmählig eingeleitet werde; daß zweitens: wenn der Kleriker in das Gebet des Geistes und Gemüthes einmal eingeleitet ist, dasselbe Gebet des Geistes und Gemüthes, diese Vereinigung des Menschen mit Gott, dies innere Leben des Gottseligen, ununterbrochen fortgesetzt, und um ununterbrochen fortdauern zu können, durch die Gebetsübungen, die sich von Zeit zu Zeit wiederholen, neubelebt werde. — Selbst Christus hat, indem er uns in dem Vater Unser die beste Weise zu beten, mittheilte, nichts Anderes wollen können, als daß seine Jünger vorerst in das Gebet des Geistes und Herzens eingeleitet werden möchten, und dann dasselbe Geistes- und Herzensgebet stets fortdauere: (es ziemt sich allzeit zu beten), und um stets fortdauern zu können, von Zeit zu Zeit durch wirkliche Gebetsübungen belebt werde. Wenn Christus nichts besseres wollen konnte: so wird wohl auch seine Kirche nichts besseres wollen können und nichts geringeres wollen dürfen. Und so stimmt denn auch hier der mütterliche Sinn der Kirche mit dem väterlichen Sinne des Stifters und Gesetzgebers Christi überein.

»Alles mündliche Gebet, also auch das Breviergebet, hat also den Einen großen Zweck, das Geistes- und Herzens-, das innere und wesentliche Gebet, da wo es noch nicht ist, einzuleiten, und da wo es ist, fortzusetzen und zu beleben. — Daß die Einleitung des Betenden in das stetige Gebet des Geistes und Gemüthes, die Fortsetzung und Belebung dieses Gebetes der höchste Zweck und der Geist des Breviergebetes sei, erhellet klar genug aus dem bloßen Inhalte, und noch deutlicher aus der Einrichtung des Breviers.

Der Inhalt des Breviers ist a) aus der heiligen Schrift, b) aus den Schriften der Väter, c) aus der Geschichte der Kirche, d) aus christlichen Hymnen, Gesängen und e) aus den eigentlichen Gebeten der Kirche zusammengesetzt. Dies alles kann nichts anders wollen, als das Gemüth zu Gott zu erheben, mit Gott zu vereinigen, und in der Vereinigung mit Gott zu halten. Also gibt

noch weniger der Erinnerung, daß der Geistliche aus Gehorsam gegen Gott die Vorschriften seiner Kirche, welche selbst göttliche Autorität haben, befolgen müsse. Somit ist auch das Breviergebet für den Geistlichen in den höhern Weihen Pflicht gegen Gott.

§. 112.

Fortsetzung.

Man macht mehrere Einwendungen gegen diese Pflicht. Man sagt:

1) Das Breviergebet sei nur vorgeschrieben als ein Erbauungsmittel für den Geistlichen, es lasse sich aber über die Erbauung keine Vorschrift geben, weil sie zu sehr von der individuellen Beschaffenheit, den individuellen Umständen und Bedürfnissen eines jeden abhange, und jeder sich den Stoff und die Zeit zur Erbauung selbst wählen müsse.

Allein abgesehen davon, daß nach dieser Ansicht alle Vorschriften der Kirche, in so fern sie die Erbauung ihrer Mitglieder betreffen, aufhören würden, verbindlich zu

---

sich die Einleitung, Fortsetzung und Belebung des wahren Gebetes, das ein Gebet des Geistes und des Gemüthes ist, als Zweck des Breviers aus seinem Inhalte zu erkennen.

»Die Einrichtung des Breviers gibt denselben Zweck noch deutlicher zu erkennen. Die Einrichtung des Breviers theilt sich für jeden Tag in sieben verschiedene Gebetsübungen nach sieben verschiedenen Zeitpunkten. Schon die bloßen Namen **Matutinum, Laudes, Prima, Tertia. Sexta, Nona, Vesperae, Complectorium**, nehmen den ganzen Tag in Anspruch. Nun, wozu wären die sieben verschiedenen Gebetsübungen (sieben, wenn **Matutinum** und **Laudes** oder **Vesperae** und **Completorium** für Eine Uebung angesehen werden), auf viele verschiedene Stunden des Tages verlegt, als daß dadurch die sinkende Gebetsflamme siebenmal angefacht und durch besondere Reiser zu gewissen Stunden zugelegt, neu belebt würde.» Sailer, a. a. O. Bd. 3. S. 114 — 6.

sein, so ist selbe auch offenbar falsch. Mag auch das Breviergebet dem Geistlichen vorgeschrieben sein, damit er sich erbaue, d. h. damit er sich in eine zur treuen Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott und gegen die Menschen nöthige oder nützliche Stimmung oder Verfassung versetze oder sich darin erhalte: so kommt es freilich bei Heranbringung und Erhaltung dieser Stimmung und Verfassung auf individuelle Verhältnisse an, aber nicht mehr, als bei der Erfüllung einer jeden andern Pflicht. Wegen dieser Individualitäten muß nicht jeder ein nach Inhalt und Form anderes Gebet wählen; aber wenn er dasselbe Gebet nach Inhalt und Form betet, welches Andere beten, so wird es seiner Individualität nach doch diese oder jene besondere Wirkung auf ihn machen. — Man muß die Erbauung auch nicht mit einer lebhaften Rührung des Gefühls verwechseln, noch sie zu einer Sache der Laune machen.

2) Das Breviergebet sei kein taugliches Mittel zur Erbauung.

Jeder Unbefangene muß gestehen, daß es in mancher Beziehung einer Verbesserung nicht nur fähig, sondern daß eine solche auch sehr zu wünschen ist.*) Aber auch in seiner jetzigen Form ist es immer noch ein taugliches Mittel zur Erbauung. Diejenigen, welche sich nicht ernst-

---

*) Ich will gar nicht in Abrede stellen, daß nicht mancherlei Verbesserungen in dem Breviergebete wünschenswerth seien. Zeichnen sich doch schon die Breviere von einigen französischen Diözesen und von verschiedenen Ordensständen, z. B. das Brevier **Congreg. S. Mauri** durch Ordnung, schönere Hymnen, passendere Auszüge aus der Kirchengeschichte aus. Kein Weiser würde dem Geiste ächter Verbesserung im Wege stehen können, ohne sich durch dies im Wegestehen unter die Unweisen zu setzen und schon das, was Archidiakon Fontäne zu Freiburg in Uechtland versucht hat, ist alles Dankes werth.» Sailer, das. S. 116—7.

lich erbauen und die Mittel dazu nicht gehörig gebrauchen wollen, oder welche die Erbauung und die Mittel dazu fliehen und verabscheuen*), werden das Brevier auch in jeder andern Form untauglich nennen. Und wenn Jemand glaubt, rechtmäßige Gründe zur Dispensation zu haben, so darf er sich darum noch gar nicht über das Kirchengebot hinaussetzen, sondern muß, wo möglich, bei seiner Behörde in ordentlicher Weise mit der Bitte um Dispensation einkommen**).

---

*) Et qui demum sunt illi, qui neglecto penso canonico de profundis suis sublimibusque meditationibus gloriantur? Illos inter, qui horas canonicas quotidie persolvunt, plurimos invenies, qui insuper acternas veritates serio perpendunt, de corde precantur, atque mentem suam per continuatum orationis studium mire recreant. Ast ex numero eorum, qui breviarium contemnunt, vix unum deteges, qui aliis pietatis exercitiis sedulo incumbat. Plerique iam per exitiale frigus, quo tremendum sacrificium aliaque religionis mysteria tractant, nimium quantum produnt, quo spiritu imbuti sint. Idem de illis dicendum, qui ad recitandas horas tempus sibi deesse aiunt. Hinc inde quidem fieri potest, ut ob congeminatos labores vix aliquid temporis supersit. Ast mentiuntur, qui generatim nullum sibi tempus suppetere praetendunt: qui enim occupationes et res suas apte disponit, atque tempore sibi concesso prudenter utitur, certe etiam ad breviarium apta spatia habebit. Id quod experientia satis confirmat. Viri cordati, etiamsi plurimis negotiis occupentur, rarissime tamen conqueruntur, sese ad dicendas horas necessario tempore destitui; contra qui hunc temporis defectum obtendunt, plerumque per magnam diei partem vel varis confabulationibus indulgent, vel in popinis commorantur, vel denique non solidae doctrinae sed novellis levibusque scriptiunculis vacant, quibus sola fere curiositas nutritur aut phantasia incalescit.« *Stapf*, l. c. p. 126 — 7.

**) Vergl. Linzer theol. prakt. Monatschrift, Jahrg. 2. Bd. 2. Verbindlichkeit des Klerus zum Breviergebet in unsern Zeiten.

3) Das Breviergebet widerspreche der Vorschrift Christi, beim Gebete nicht viele Worte zu machen.

Christus aber verbietet den Seinigen nur das Häufen der Worte beim Gebete nach Art der Heiden, die da meinten, sie würden gerade um dieser vielen Worte willen erhört; oder sie müßten durch dieselben Gott ihre Bedürfnisse bekannt machen. Vergl. Matth. 6, 7. 8. Dadurch werden längere mündliche Gebete eben so wenig verboten, als durch den Tadel, den Christus über das äußerliche Gebet der Pharisäer ausspricht, weil es ein blos äußerliches, ein scheinheiliges und eigensüchtiges war, alles äusserliche Gebet verworfen wird.

4) Es raube dem Geistlichen viele Zeit, die zu etwas Besserem verwendet werden könne.

Die Erfüllung unserer Pflichten raubt uns indessen keine Zeit, wir selbst rauben uns dieselbe, wenn wir sie nicht zur Erfüllung unserer Pflichten verwenden. Besser als die Erfüllung dieser Pflicht kann hier nur die Erfüllung einer andern wichtigern Pflicht sein; wo aber eine solche dringend zu erfüllen ist, und darum für die Erfüllung jener gar keine Zeit mehr übrig bleibt, da ist jene Pflicht schon nicht mehr vorhanden.

5) Das Breviergebet sei ursprünglich für die Mönche bestimmt gewesen, sei dann durch Gewohnheit und zuletzt erst durch Vorschriften der Kirche bei den Weltgeistlichen eingeführt worden.

Allein wenn einmal eine Kirchenvorschrift darüber vorhanden ist, dann kommt es in Beziehung auf die Verbindlichkeit, sie zu befolgen, gar nicht mehr darauf an, wie dieselbe entstanden ist. Uebrigens ist auch die Behauptung, daß daß Brevier ursprünglich für die Mönche bestimmt gewesen, falsch.

6) Es sei durch Gewohnheit eingeführt, und sei nun wieder außer Gewohnheit gekommen.

Aber die Gewohnheit, wodurch es eingeführt worden, ist von den Bischöfen allgemein genehmigt und durch ausdrückliche Kirchengesetze sanktionirt. Wenn dagegen heutzutage sich viele Geistliche über das Breviergebet, und gewiß nicht immer mit innerer Beruhigung hinaussetzen, so kann man darum noch nicht sagen, es habe die Verpflichtung dazu durch die entgegengesetzte Gewohnheit aufgehört; denn die Bischöfe mißbilligen diese Gewohnheit, wo sie eingeschlichen ist, und die ihr entgegengesetzten Kirchengesetze werden noch immer von neuem eingeschärft.

Das Breviergebet muß zugleich, wie alles äusserliche Gebet, ein inneres sein, und muß, jenachdem die Bestandtheile desselben zu dieser oder jener Gebetsart gehören, auch die Eigenschaften derselben haben; es muß ferner der Vorschrift der Kirche gemäß verrichtet werden. Diese Vorschrift läßt allerdings auch Ausnahmen zu und zwar nicht blos bei physischer Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, sondern auch bei dringenden Geschäften, welche ohne großen physischen oder moralischen Nachtheil nicht unterbleiben können; — und bei gehöriger und auf den vorliegenden Fall anwendbarer Dispensation.

§. 113.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht. Verletzungen derselben.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht sind: Der Gehorsam gegen die Kirche, und die Mittel hierzu; der Geist des Gebetes oder das eifrige Bestreben, die Gemüthsstimmungen und Gesinnungen gegen Gott, welche Gebet und Umgang mit Gott genannt werden, heranzubringen, und zu unterhalten; Berufstreue in andern Rücksichten; Bekämpfung der Trägheit, Bequemlichkeit, des Leichtsinns, des Eigendünkels, der falschen Scham in dieser Beziehung, der einschlagenden Vorurtheile; die Lossagung

von dem Irdischen; die Rücksicht auf Geistliche, welche sich durch Gelehrsamkeit, Heiligkeit, Seeleneifer und zugleich durch Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung dieser Pflicht ausgezeichnet haben; der Gedanke, daß uns einst bei unserem Hinscheiden Manches nicht mehr gleichgültig sein werde, worüber wir uns vielleicht jetzt leichtfertig hinaussetzen möchten *).

Verletzung dieser Pflicht ist:

1) Die selbstverschuldete Unterlassung des Breviergebetes nach seinem ganzen Umfange oder nach einzelnen Theilen desselben.

---

*) **Si mors ita tranquilla tibi eveniat, ut ultimus vitae tuae momentis tui conscius in perfecta tuae voluntatis cum voluntate divina conformitate vitam huius corporis tui deponere possis: quid tunc circa breviarium fecisse optabis? — Recitasse te non poenitebit; quia humili animo exempla sanctorum secutus ecclesiae reverentiam et obedientiam exhibuisti; si quid in modo recitandi peccasti, id certe minus est, quam si animo contra ecclesiam, sanctorumque exempla elato, ipsam recitationem omiseris. At vero breviarii neglecti conscientia terrori tibi erit: temporis spatiique huius angustiis eripiendo alius rerum obtutus se tibi obtrudet; neminem autem reperimus, qui moribundus de obedientia ecclesiae praestita poenitentiam egerit, plurimos vero reperire est, qui morituri ad eam cum poenitentia reversi sunt. In his ultimis vitae tuae momentis forte merita tua omnia tibi disparebunt, quia niminm imperfectionis ex propria voluntate illis inhaerere videbis; quantum autem te Jesus animi parvulorum participem fecerit, tantumdem in eius sanguine et vulneribus confides: atqui parvulorum est, ecclesiam audire, sanctos sequi, piam eum fratribus coniunctionem sectari, proprio iudicio parum confidere. Coram Deo te obtestor, vide, non quid philosophia hodierna borealis, sed quid unctio te doceat, *et sicut docet te unctio, mane in eo*, ut cum apparuerit Jesus, habeas fiduciam, et non confundaris ab eo in adventu eius.“** 1 Joh. — *Wittmann*, de horar. canon. util. moral. §. 11.

2) Die Verrichtung desselben ohne Beobachtung der kirchlichen Vorschriften über die Art und Weise, es zu verrichten. — Die Ursachen dieser Fehler und Anlässe dazu sind durch die angeführten Mittel schon angedeutet.

§. 114.

Zusatz.

Die Kirche hat wohl noch mehrere andere Vorschriften erlassen, welche dazu dienen, den Geistlichen vorzüglich in der rechten Stimmung gegen Gott zu erhalten und in der treuen Erfüllung seiner Pflichten gegen ihn, weil nämlich der Geistliche im ausgezeichneten Sinne ein treuer Diener Gottes sein soll. So schärft die Kirche dem Geistlichen ein, ein von den Sorgen, dem Treiben und den rauschenden Vergnügen der Welt zurückgezogenes Leben zu führen, eingedenk der Ermahnung, die Paulus seinem Timotheus gibt: »Arbeite, wie ein wackrer Kriegsmann Christi Jesu. Niemand, der ein Kriegsmann Gottes ist, mischt sich in zeitliche Geschäfte, damit er dem gefalle, welchem er sich verpflichtet hat.« 2 Tim. 2, 3. 4. — Ebenso schreibt die Kirche dem Geistlichen den Coelibat vor, besonders, damit er um so mehr ein treuer und würdiger Diener Gottes werde und bleibe. Sie hat hierbei die Worte des Apostels für sich: »Der Unverehlichte ist bedacht auf das, so des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge; der Verehlichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefallen möge und er ist getheilt. Das unverehlichte Weib und die Jungfrau ist bedacht auf das, was des Herrn ist, daß sie heilig sei dem Leibe und dem Geiste nach. Die Verehlichte aber ist bedacht auf das, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefallen möge.« 1 Kor. 7, 32 — 4. Aber das Verhal-

ten, welches diese und ähnliche Vorschriften der Kirche zum Gegenstande haben, ist doch nicht, so wie das Brevier-gebet, das äusserliche Gebet überhaupt und andere Handlungen, die wir früher besprochen haben, ein Verhalten gegen Gott im Gegensatze zu einem Verhalten gegen die Menschen; — deßwegen kommen denn auch diese Vorschriften hier nicht in Betracht.

§. 115.

Besondere Pflicht gegen Gott in Ansehung des Ehestandes.

In Betreff des Ehestandes oder derer, welche sich in demselben befinden, oder welche in denselben treten wollen, läßt sich nichts Anderes als etwaige besondere Pflicht gegen Gott erkennen, als der Empfang des Sakramentes der Ehe, wenn sie es nicht empfangen haben. Dieser ist aber auch wirkliche Pflicht gegen Gott, weil er eine Handlung gegen Gott ist und zwar eine solche, wodurch die Eheleute die Gnade erhalten, deren sie bedürfen zur Erfüllung aller ihrer Pflichten, also auch ihrer Pflichten gegen Gott in den besondern ehelichen Verhältnissen. Ausführlicher wird noch von dem Empfange dieses Sakraments die Rede sein, wo er als besondere Pflicht gegen die Menschen in Betracht kommt. Wir erinnern daher nur noch, daß katholische Eheleute durch die Verabsäumung des Empfanges dieses Sakramentes entweder ihren Glauben verläugnen, oder ihn verdächtig machen, oder wenigstens Geringschätzung oder Gleichgültigkeit gegen dieses Gnadenmittel und so gegen Gott selbst verrathen. —

Eben so ist es klar genug, daß der unwürdige Empfang dieses Sakramentes, so wie auch das ungeziemend-Betragen beim Empfange desselben ein pflichtwidriges Verhalten gegen Gott ist.

§. 116.

Glaubens- oder Religionsbekenntniß als Pflicht gegen Gott.

Nebst den bisher erwogenen besondern Verhältnissen können nur noch einige wenige, zusammengehalten mit dem obersten Prinzip der katholischen Moral und den daraus hergeleiteten allgemeinen Pflichten gegen Gott, besondere Pflichten gegen Gott begründen.

Wir haben schon früher erinnert, daß es nur unter gewissen Umständen Pflicht gegen Gott sein könne, seinen Glauben, seine Religion zu bekennen. Zu diesen besondern Umständen gehören die, unter welchen die Kirche das Glaubensbekenntniß vorgeschrieben hat*); ferner jene, unter welchen die Ablegung dieses Bekenntnisses ein nothwendiges Mittel wäre zur Erfüllung unserer übrigen Pflichten gegen Gott, oder unter welchen die Nichtablegung desselben als eine Glaubens- oder Religionsverläugnung, oder als ein der innern Gottesverehrung widerstreitendes Verhalten gegen Gott anzusehen wäre. Daß das Glaubens- oder Religionsbekenntniß unter diesen Umständen Pflicht sei, ist hier ohne fernern Beweis einleuchtend. Dabei besteht jedoch, daß das Glaubens- oder Religionsbekenntniß auch in andern Fällen ein gerathenes Verhalten gegen Gott ist, wie z. B. in denen, in welchen es zur Erfüllung unserer übrigen Pflichten gegen Gott nützlich ist. Ferner besteht dabei, daß dasselbe unter diesen Umständen und nebstdem unter andern Pflicht gegen die Menschen sein könne; aber als solche kommt es hier nicht zur Sprache.

---

*) Vergl. Conc. Trid. Sess. 24. Cap. 1. de ref. Sess. 25. Cap. 2. de ref.

Stellen der heiligen Schrift, welche das Glaubens-Bekenntniß betreffen, sind folgende: Matth. 10, 32 sagt Christus: »Jeder, der mich bekennet vor den Menschen, den werde ich bekennen vor meinem Vater, der im Himmel ist;« vergl. Luk. 12, 8. Röm. 10, 9. 10. sagt der Apostel: »Wenn du mit deinem Munde Jesum den Herrn bekennest und in deinem Herzen glaubest, daß Gott ihn von den Todten auferwecket hat, so wirst du selig; denn mit dem Herzen glaubet man zur Rechtfertigung, und mit dem Munde bekennet man zur Seligkeit;« vergl. 1 Joh. 4, 15. Die Moralisten pflegen zwar noch mehrere andere besondere Umstände anzugeben, unter denen das Glaubensbekenntniß Pflicht heißen soll; allein die Rücksicht auf diese Umstände kann dasselbe nicht als Pflicht gegen Gott fordern.

Es besteht sehr wohl mit der Pflicht des Glaubens- oder Religionsbekenntnisses, daß man den Umständen, unter welchen dieses Bekenntniß Pflicht wird, ausweiche, falls uns dieses Bekenntniß ein großes Uebel zuziehen würde. Christus sagt selbst zu seinen Jüngern Matth. 10, 23.: »Wenn sie euch verfolgen in einer Stadt, so fliehet in die andere;« vergl. V. 16. 17. Christus wich einst selbst, als er von dem gewaltsamen Tode des Johannes Nachricht erhielt, denen aus, die ihn wegen seiner Lehre verfolgten; Matth. 14, 12. 13. Dasselbe that Paulus öfter; vergl. Apostelg. 9, 24. 25. 14, 6. 17, 10. Paulus wandte auch in einem solchen Falle Mittel der Klugheit an; vergl. Apostelg. 23, 6 — 9.

Wenn wir irgend unser Glaubens- oder Religionsbekenntniß ablegen, so muß es ganz und gar der innern Ueberzeugung gemäß und auf eine dem Glauben und der innern Verehrung gegen Gott entsprechende Weise geschehen, also gewiß mit Ruhe, Anstand und Ehrerbietung. Ein solches Betragen fordert auch der Apostel Petrus

1 Br. 3, 15. *) für den Fall, daß wir Andern Rechenschaft von unserer religiösen Hoffnung geben. Wo es Pflicht wird, das Glaubens- oder Religionsbekenntniß abzulegen, da muß es zugleich ganz unzweideutig und freimüthig abgelegt werden. Ausserdem kann bei diesem Bekenntnisse noch Anderes als Pflicht gegen die Menschen zu beobachten sein.

§. 117.

Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht. Verletzungen derselben.

Mittel zur Erfüllung der genannten Pflicht sind: Ein fester Glaube und eine innige Verehrung Gottes; die rechte Werthschätzung des katholischen Glaubens an sich und im Verhältnisse zu dem entgegenstehenden Unglauben und Irrglauben; wahres Ehrgefühl; die Betrachtung der angeführten Schriftstelle Matth. 10, 32., und der Geringfügigkeit und Flüchtigkeit des Lebens und aller zeitlichen Vergnügen, Güter und Leiden im Vergleiche mit der ewigen Seligkeit; Verzichtleistung auf das Zeitliche sammt seinen trügerischen Genüssen und Freuden; strenge Wahrheitsliebe; Bekämpfung der falschen Schaam und bloßer

---

*) Man wird wohl aus dieser Stelle nicht entnehmen wollen, daß das Glaubens- oder Religionsbekenntniß allgemeine Pflicht sei; denn einmal handelt es sich hier schon nicht um die Ablegung eines solchen Bekenntnisses, sondern von der Rechtfertigung seines Gegenstandes; und dann wird auch nicht gesagt, daß wir uns vor einem Jeden hierüber wirklich rechtfertigen sollen, sondern nur, daß uns die Fähigkeit und die Bereitwilligkeit dazu nicht fehlen soll. Bei dieser Fähigkeit und Bereitwilligkeit kann doch aus mancherlei andern Ursachen diese wirkliche Rechtfertigung und Vertheidigung der Religion, zu welcher man sich bekennt, unterbleiben, und manchmal soll man sie nicht einmal vornehmen.

Menschenfurcht; häufiger Besuch des öffentlichen Gottesdienstes und pünktliche Beobachtung der dabei üblichen Ceremonien; die Erwägung des Guten, welches man durch die Erfüllung dieser Pflicht, und des Bösen, welches man durch die Unterlassung und Verletzung derselben stiften würde; die Rücksicht auf die Schaaren der Bekenner des katholischen Glaubens, welche der Erfüllung dieser Pflicht Alles aufopferten und ihretwegen das Grausamste duldeten.

Zu den Verletzungen dieser Pflicht gehören:

1) Die Nichtablegung des Bekenntnisses unter den oben angegebenen Umständen.

2) Die Glaubens-Verläugnung unter jenen Umständen; von ihr als allgemeiner Pflichtverletzung war bereits §. 109. die Rede.

3) Die Ablegung des Glaubensbekenntnisses nach einer gewissen Formel ohne die entsprechende Ueberzeugung oder bei obwaltenden Zweifeln, oder bei entgegengesetztem Glauben*);

---

*) Hiermit scheinen uns unvereinbar und darum falsch zu sein mehrere Aeusserungen Ammon's über den Religionseid, den angehende Geistliche auf die symbolischen Bücher zu schwören haben. Er sagt unter Andern (Handb. der christl. Sittenlehre, S. 104 u. flgg.): „Die Unvollkommenheit und Gebrechen aller dieser Symbole enthalten keinen hinreichenden Grund, sich der Verpflichtung auf sie zu entziehen, weil jene von menschlichen Schriften überhaupt unzertrennlich sind, die moralische Verbindlichkeit dieser Bücher aber von dem Augenblicke an in allen denjenigen Stellen aufhören müßte, wo man ihre Abweichung von der Schrift und Wahrheit in ein klares und unzweifelhaftes Licht setzen könnte. Luther zählt zwei Sakramente und Melanchthon vier; beide schöpfen aus der historia tripartita den Irthum, daß das Wort Messe hebräisch und apostolisch sei; beide bedienen sich unziem-

4) Ein leichtsinniges, ungeziemendes Betragen bei Ablegung jenes Bekenntnisses.

---

licher Ausdrücke und gemeiner Scheltworte gegen ihre Widersacher; beide urtheilen über den sittlichen Werth der Sonntagsfeier und anderer kirchlichen Feste zu frei und kühn, und der letzte erklärt sogar die Abschaffung der Privatbeichte für eine Gottlosigkeit, nach Grundsätzen, die von der evangelischen Kirche nicht mehr allgemein anerkannt und gebilligt werden. Aber nicht auf einzelne Stellen, Wörter und Silben, sondern auf den ganzen Inhalt, auf den Kern und Geist dieser Symbole soll das Herz und Gemüth des schwörenden Lehrers gerichtet sein, und mehr fordert auch die Kirche nicht, wenn sie einen neuen Prediger in ihre Mitte aufnimmt." Das ist mindestens unerweislich; denn warum läßt sie dann nicht auf eine Formel schwören, die nur den Kern der jetzigen Symbole enthielte? Was ist solcher Kern, da ja ihrer Natur nach alle Glaubenssymbole selbst nur den Kern des gesammten Inbegriffes der Glaubenslehren bilden sollen? Zudem behaupten andere Protestanten das Gegentheil. Darnach wird es leicht sein, auch die nachfolgende Stelle bei Ammon zu würdigen: „Am wenigsten kann die Einwendung beruhigen, daß ein stehender Lehrbegriff mit der fortschreitenden Bildung der Zeit unverträglich sei. Dem besonnenen und kundigen Theologen wird es zwar nie einfallen, daran zu zweifeln, daß uns in der Geschichte, Alterthumskenntniß, Schrifterklärung, Erforschung der Natur und der moralischen Weltordnung, welche zuletzt die Seele aller Religion ist (!), ein weites und unbegrenztes Feld zu immer neuen Untersuchungen geöffnet sei. Aber läugnen muß er es, daß das Wesen des Christenthums selbst perfektibel und veränderlich sei (Matth. 24, 35. Heb. 12, 28.); läugnen wird er es, daß das Wesen des Protestantism in einem unruhigen Protestiren gegen die ewigen Gesetze des Glaubens und der Pflicht bestehe; läugnen wird er es, daß die Kirche selbst bei einem leichtsinnigen Wechsel ihres Bekenntnisses fortdauern könne, weil das der gerade Weg zur Förderung des Unglaubens und der Irreligiosität ist (Ephes. 2, 14). Man weise der evangelischen Kirche entschiedene Irrthümer ihres Glaubens nach; sie wird sie ändern und bessern; man biete ihr neue Be-

Ueber die Quellen und Anläſſe zu dieſen Pflichtverletzungen finden wir es nicht nothwendig etwas zu bemerken,

---

weiſe für Gottes Daſein, neue Aufklärungen über ſein Weſen und ſeine höchſte Vollkommenheit, neue und haltbare Anſichten ſeiner heiligen und weiſen Weltregierung dar, ſie wird ſie dankbar aufnehmen und ihren Lehrbegriffen einverleiben. Aber von längſt wiederlegten, und doch immer wiederkehrenden Zweifeln, von einem ſtolzen Abſprechen über Wunder und Geheimniſſe, von leeren Spekulationen und myſtiſchen Träumen, von einer nur negativen und alle Volksreligion zerſtörenden Aufklärung kann und wird ſie keine Kenntniß nehmen, ſo lange ſie weiß, was ſie der Wahrheit, dem göttlichen Stifter des Chriſtenthums und den frommen Lehrern ihrer Vorzeit ſchuldig iſt. Eben daher kann ſie auch auf den Vorwand derer keine Rückſicht nehmen, welche behaupten, daß ſie den Eid auf die ſymboliſchen Bücher mit ihrem Glauben, mit ihrer Ueberzeugung, und alſo auch mit ihrem Gewiſſen nicht zu vereinigen vermöchten. „Ich glaube nicht an die Göttlichkeit der Bibel, denn ich bin ein Naturaliſt; ich verwerfe die Erbſünde, denn ich denke pelagianiſch, ich läugne die göttliche Würde Jeſu und halte ihn nur für den Redner Gottes an das verblendete Menſchengeſchlecht.“ Aber warum glaubſt du das? haſt du ein Recht, von der evangeliſchen Kirche zu fordern, daß ſie deinetwegen ihre Bekenntniſſe ändere? nöthigt dich Jemand, in ihre Dienſte zu treten, zu welchen du, gerade dieſer deiner individuellen Anſicht wegen, weder geſchickt noch fähig biſt?“ Dieſe Fragen laſſen ſich freilich alle an einen Solchen ſtellen. „Und woher weißt du denn, daß dieſe flüchtige Meinung Glaube und Ueberzeugung ſei? Tauſende haben vor dir, ſo wie du, gedacht und geſprochen, weil ſich ihr religiöſes Bewußtſein noch nicht klar entwickelt und aufgeſchloſſen hatte, und ſie daher den Schein einer wandelbaren Ueberredung für unveränderliche Ueberzeugung hielten; ſie haben das zum Theil in der Folge ſelbſt eingeſehen und ſich dann folgſam der Wahrheit zugewendet, der ſie zuerſt ſtolz und trotzig widerſprachen. Kann aber das, was Auguſtin, Luther, Pascal, Leß u. A. erfuhren, nicht auch dir begegnen, und wirſt du dann nicht freiwillig das Geſetz des Glaubens auf-

weil in der Angabe der Mittel zur Erfüllung dieser Pflicht schon genug darauf hingedeutet ist.

---

nehmen, das du jetzt als ein schweres und unerträgliches zurückstößest? Die evangelische Kirche gönnt dir gern die nöthige Zeit zur Reife deiner Glaubensbildung; sie weiß es, daß Einwürfe und Zweifel den Weg zur Wahrheit bahnen; sie verlangt nicht von dir, daß du das lehrest, was du selbst für falsch und irrig hältst (Röm. 14, 23); aber sie fordert wenigstens da ein bescheidenes Schweigen, wo du ohne Unbescheidenheit nicht sprechen kannst und nicht sprechen darfst; wenn du glaubest wirst du von selbst reden (Ps. 116, 10.) und dich dem Vorbilde der heilsamen Lehre ergeben, von dem du jetzt noch weichen willst (Röm. 6, 17. 2 Tim. 1, 13)." — Was soll man dazu sagen?

Unserer obigen Angabe nicht so widersprechend aber sonst merkwürdiger ist noch, was Cannabich über den Religionseid beibringt a. a. O. Th. 3. S. 194: „Religionseide, sagt er, sind widersprechend. Denn zur Religion ist der Mensch schon durch seine eigene Natur verpflichtet, und er kann sich von ihr nicht lossagen, wenn er es auch wollte. Eide auf symbolische Bücher sind keine Religions-, sondern nur Glaubenseide, und in dem Glauben sind die Menschen verschieden, und kein Mensch kann dem andern vorschreiben, was er glauben soll. Und wie soll ich schwören? daß alles wahr ist, was in jenen Büchern steht? Wenn ich nun aber in ihnen nicht alles wahr finde? Soll ich nur in so fern schwören, als ich sie wahr finde? Das erlaubt man mir nicht. Und kann sich in der Folge meine Ueberzeugung nicht ändern? Was soll ich nun thun? Gegen meine Ueberzeugung reden? Das erlaubt mir mein Gewissen nicht Meinen Eid zurücknehmen? So bin ich in Gefahr, mein Amt zu verlieren, und noch überdies verlacht zu werden. Eine harte Probe! Ist ja eine Verpflichtung nöthig, so geschehe sie ohne Eid, bei einem Handschlage, auf die Lehre Jesu, und mit der Ermahnung, nur den praktischen Theil derselben zu lehren, und das übrige, was blos spekulativ ist, zu übergehen. »

§. 118.

Der Eid als religiöser Akt.

Eine Art von Glaubensbekenntniß bildet auch der Eid. Er ist die Betheuerung der Wahrheit einer Aussage beim eigenen Glauben an Gott und bei der Verehrung gegen ihn. Der Schwörende erklärt ausdrücklich oder stillschweigend, daß er so gewiß die Wahrheit aussage, als er an Gott glaube und ihn verehre.

Diese Erklärung hat offenbar den Sprachgebrauch für sich und ist von den Fehlern frei, womit so manche Erklärungen des Eides behaftet sind, und welche Anlaß zu Zweifeln an der Sittlichkeit des Eides gegeben haben. — Unter den Eintheilungen des Eides wollen wir nur die in den Bekräftigungs- und den Versprechungseid nennen; jener bezieht sich auf eine Behauptung, dieser auf ein Versprechen. Ganz bezeichnend ist jene Benennung nicht, weil jeder Eid zur Bekräftigung dienen soll.

Die Eidablegung wird offenbar eine Pflicht gegen Gott in allen den Fällen, in welchen die Nichtablegung als Glaubens- oder Religionsverläugnung angesehen werden müßte; daß er auch Pflicht gegen die Menschen sein könne, bedarf hier keiner Auseinandersetzung.

Gegen die Sittlichkeit des Eides werden viele Einwendungen gemacht. So sagt man:

1) Der Eid gründe sich auf die abergläubische Meinung, als ob Gott die Lüge eher strafe, wenn man ihn dazu auffordere, als wenn dies nicht geschehe; oder auf die thörichte Meinung, Gott sei nicht allgegenwärtig und man könne sich seiner als eines Zeugen bedienen, oder man könne auf seine Seligkeit verzichten. Diese Einwendungen setzen sämmtlich einen ganz unrichtigen Begriff von dem Eide voraus, und bedürfen bei einer richtigen Erklärung vom Eide gar keiner Entgegnung mehr.

2) Der Eid sei ein Mißbrauch des Namens Gottes; denn er sei überflüssig, weil der Mensch ohnehin zur Wahrhaftigkeit und Treue verpflichtet sei. — Allein, wenn gleich jeder schon ohnehin zur Wahrhaftigkeit und Treue verpflichtet ist: so ist darum der Eid noch nicht überflüssig; denn er kann ja noch dazu dienen, den Schwörenden um so mehr zur Erfüllung seiner Pflicht zu bewegen, und so in Andern um so mehr die Ueberzeugung begründen und befestigen, daß jener die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue erfüllt habe oder erfüllen werde; denn die Berufung auf den eigenen Glauben an Gott und die Verehrung gegen ihn zur Bestätigung der Aussage kann den Leichtsinn und die der Pflichterfüllung widerstrebenden Leidenschaften um so eher entfernen oder doch ihren Einfluß vermindern, indem ja schon der bloße Gedanke an Gott als nützlich hierzu erscheint.

3) Er sei der Erfüllung der Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue nachtheilig; er veranlasse, daß diese Pflichten nun nicht um ihrer selbst willen erfüllt würden, sondern nur wegen des hinzukommenden Eides, und daß daher im gewöhnlichen Leben, wo der Eid nicht Statt habe, diese Pflichten um so häufiger verletzt würden. — Allein diese üble Folge ist nicht in der Natur des Eides begründet. Der Eid hebt die Verpflichtungsgründe zur Wahrhaftigkeit und Treue nicht auf, sondern schärft sie noch vielmehr ein und fügt nur noch einen besondern Verpflichtungsgrund hinzu, und die Rücksicht auf diesen, der ein rein religiöser ist, kann die gute Gesinnung nicht beeinträchtigen. Wenn manche Menschen ausser dem Falle des Eidschwurs sich über die Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue hinaussetzen, so liegt die Ursache davon sicher nicht in dem Eide selbst.

4) Er gebe Veranlassung zur Verletzung der Gottesverehrung und vieler anderer Pflichten der Liebe und der

Gerechtigkeit gegen die Mitmenschen, weil viele Menschen denselben nicht für so wichtig hielten. — Indessen, daß der Eid von vielen Menschen nicht gebührend für wichtig gehalten wird, davon liegt wieder der Grund nicht in dem Eide selbst, sondern in der Unwissenheit oder sittlichen Verdorbenheit solcher Menschen, oder in der Fehlerhaftigkeit des Religionsunterrichtes, oder in dem vielfältig pflichtwidrigen Benehmen der Obrigkeiten und Anderer, die den Eid fordern, in Bezug auf den Eid, und in andern Umständen; — ein bedeutender Anlaß dazu ist die Vervielfältigung der Eidesleistung, zumal in unbedeutenden Dingen, und in dem, Unglauben und Indifferentismus verrathenden Betragen mancher Beamte bei der Forderung und Leistung des Eides, so wie in ihrem anderweitig bekannten Unglauben und Mangel an Religiosität.

5) Die heil. Schrift verwerfe selbst den Eid, Matth. 5, 34 — 7 und Jak. 5, 12. — Allein, was die erste Stelle betrifft — und nach dieser ist offenbar die zweite sofort zu erklären — so ist zum Verständnisse derselben Folgendes zu bemerken:

Die Pharisäer hielten die Eide, welche ausdrücklich beim Namen Gottes geschworen wurden, für heilig, und ausserdem einige andere Betheuerungen bei Gegenständen, die eine religiöse Beziehung haben, vielen andern aber legten sie fast gar keine Verbindlichkeit bei*); daher wur-

---

*) Matth. 23, 16 — 22: „Wehe euch, ihr blinden Führer, die ihr saget: wer beim Tempel schwört, das ist nichts; wer aber bei dem Golde des Tempels schwört, der ist verpflichtet. Ihr Thoren und Blinden! was ist mehr, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiligt? Und wer beim Altare schwört, das ist nichts; wer aber bei der Gabe schwöret, die darauf liegt, ist verpflichtet. Ihr Thoren und Blinden! was ist mehr, die Gabe oder der Altar, der die Gabe heiligt? Wer also bei dem

den diese Eide (und Betheuerungen) häufig und ohne alle Ueberlegung gebraucht. Gegen diese häufigen unüberlegten Eide oder Betheuerungen bei Dingen, die eine religiöse Bedeutung haben', — denen man keine Verbindlichkeit zuschrieb und deren man sich im gemeinen Leben bediente, erklärt sich Christus; dies ist ersichtlich aus den beigefügten Worten: „weder beim Himmel', noch bei der Erde, noch bei Jerusalem, noch bei deinem Haupte", und: „weil der Himmel der Thron Gottes und die Erde sein Fußschemel, Jerusalem die Stadt des großen Königs sei, und weil man nicht ein einziges Haar schwarz oder weiß machen könne';" das Ganze will daher nur sagen: 1) man solle nicht bei diesen Gegenständen leichtsinnig schwören, und 2) solche Schwüre nicht für nicht verbindlich halten, indem sie am Ende doch Schwüre bei Gott seien *). Hieraus geht aber doch nicht hervor, daß

Altare schwört, der schwört bei dem Altare und bei Allem, was auf demselben liegt. Und wer bei dem Himmel schwört, der schwört bei dem Throne Gottes und bei dem, der darauf sitzt. — Auch spätere jüdische Lehrer trugen solche und wohl noch laxere Grundsätze in dieser Beziehung vor; vergl. **Avoda Sara e Gemara Babylonica, lat. reddit. et annott. illustr. a G. Eliezer Edzardo, Hamb. 1710, p. 286;** ***Maimonides*****, Hilchoth Schefouoth, c. 12.** lehrte z. B. gar: „Wenn Jemand schwört bei dem Himmel und bei der Erde, und bei der Sonne und ähnlichen Dingen, obgleich er nicht vor hat zu schwören, als bei demjenigen, der dieselben erschaffen hat, so ist es doch kein Schwur. Und so auch, wenn Jemand schwört bei einem der Propheten, oder bei einem heiligen Buche der Schrift, obwohl er nur zu schwören beabsichtigt bei demjenigen, der den Propheten gesandt hat, oder bei demjenigen, der befohlen hat, daß jenes Buch der heiligen Schrift geschrieben würde, so ist es doch kein wahrer Schwur." — Aehnlich **Moses Mikkozzi in Smag. praec. negat. 241. fol. 70. col. 3.**

*) ***Calmet*****, Comment. liter. in Evang. Matth. V. 33:** „***Dictum est antiquis: non periurabis*** **etc. Vetabat periculum**

jeder rechtmäßige, zur Erforschung und Bekräftigung der Wahrheit erforderliche Schwur verboten sei. Dies geht auch nicht hervor aus dem Folgenden: „Eure Rede aber sei ja, ja! nein, nein! und was darüber ist, ist vom Bösen;“ denn dies bezieht sich, wie das Vorhergehende, nur auf das gewöhnliche Leben, wo die schlichte Aussage der Wahrheit hinreicht und hinreichen soll.

Wenn man den Ausdruck: „was darüber ist, ist vom Bösen,“ noch auf den Eid überhaupt bezieht, so folgt doch daraus nicht, daß der Eid überhaupt unsittlich sei. Wenn alle Menschen durchaus sittlich gut wären, und wenn jeder immer nur das sagte, was seine innere Ueberzeugung oder sein ernster innerlicher Willens-Entschluß ist; wenn man der Aussage eines jeden unbedingtes Zutrauen schenken könnte; so wäre freilich der Eid überflüs-

---

Lex Levit. 19, 12., ne quis falso vel frustra iuraret. Exod. 20, 7., iubebatque praestari ea, quae iureiurando promissa fuerant, Num. 30, 8. Cum iusiurandum actus Religionis sit, illud suo nomine nuncupari volebat Deus, interdicebatque, nequis inanium deorum nominibus iuraret, Exod. 23, 13. Ista imperabat Lex de iureiurando. Haec porro pessime interpretabantur Pharisaei, docebantque, nullam esse iurisiurandi, ore tantum non animo concepti, obligationem, non secus ac eorum, quae neque Dei, neque ullius divinae proprietatis appellatione nuncupantur. Tuto autem iurari posse, ubi solummodo res creatae, veluti Coelum, terra, suum ipsius caput, aut alia pro testibus usurparentur. Praeterea existimabant, quodlibet iurisiurandi genus, minimas etiam ob causas, vetitum non esse, dum I. veritati penitus evidenti non officeret; II. ne quis rem omnino perspicuam ac manifestissimam iureiurando affirmaret, veluti pleno meridie diem esse; III. nequis iureiurando se facturum polliceretur, quod nefas est fieri. His conditionibus explicant Judaei Doctores Legem, quae frustra iurare vetat. Ut igitur pristinam puritatem restituat Dei Filius, praecipit, nequis omnino iuraret - Non iurare omnino.

sig; daß man aber dieses nicht kann, und daß daher der Eid erforderlich ist, ist allerdings bös; allein darum ist der Eid selbst noch nicht bös und unerlaubt.

Daß Christus den Eid nicht in jedem Falle für unerlaubt gehalten habe, beweist seine eigene Handlungsweise; denn er hat selbst einen vom Hohenpriester ihm angetragenen Eid angenommen; Matth. 26, 63 u. 64: „Da fuhr der Hohepriester fort und sprach zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du Christus der Sohn Gottes bist. Jesus antwortete: Du sagst es." Dies sich-beschören-Lassen und diese Antwort stand ganz dem Schwure gleich; es war ein Schwur, der öfter bei Gericht abgelegt wurde, ja, wie man behauptet, die älteste Art der Schwüre vor Gericht. Solches Beschwören kommt im A. T. häufig vor; 3 König. 22, 16. 1 König. 14, 24 u. flgg. — Das sich-beschwören-Lassen hielten selbst die Talmudisten, welche hinsichtlich des Eides sonst so laxe Grundsätze hatten, doch für einen verbindlichen Eid. **Tr. Schefouoth, c. 4. Mischna 13** sagen sie: „Wenn Jemand blos sagt: ich beschwöre euch, ich gebiete euch, ich untersage euch, dann sind die, welche so beschworen werden, und welchen so etwas geboten oder verboten wird, verpflichtet. Wenn aber Jemand sagt: ich beschwöre dich beim Himmel und der Erde, dann sind sie frei. Endlich, wenn Jemand ausdrücklich sagt: ich beschwöre dich beim Namen Gottes Adonai, beim Namen Jehova, beim Namen Schaddai, beim Worte Zebaoth, bei einem Zunamen Gottes, wonach er der Gnädige, Barmherzige genannt wird, oder bei allen andern Zunamen, so sind jene verpflichtet und werden schuldig *).

Eben so hat auch der Apostel Paulus den Eid gebraucht. 2 Kor. 1, 23. Andere Stellen der heiligen

---

*) Vergl. *Avoda Sara* l. c.

Schrift, welche man noch hiefür anführt, sind Röm. 1, 9. 9, 1. Gal. 1, 20. Philipp. 1, 8. 1 Thess. 2, 5. — Im Briefe an die Hebräer wird der Eid ausdrücklich als ein Mittel zur Beendigung der Streitigkeiten angeben, 6, 16. — Im A. T. finden wir, daß die frömmsten und gottgefälligsten Männer Eide gefordert und eben so abgelegt haben; z. B. Abraham, Gen. 21, 23. 24. 31; Isaak Gen. 26, 28 — 31; Jakob Gen. 25, 33. 31, 53. 47, 31; Joseph, das.

§. 119.

Fortsetzung.

Der Eid als Pflicht gegen Gott setzt gemäß dem Obigen vorab dieselben Verhältnisse voraus, welche die Pflicht des Glaubensbekenntnisses voraussetzt und wird unter diesen Verhältnissen wirkliche Pflicht gegen Gott. Die pflichtmäßige Verehrung gegen Gott fordert aber auch:

1) Das, wenn, sei es unter diesen oder andern Verhältnissen, ein Eid abgelegt wird, d. h., wenn jene Berufung auf den eigenen Glauben und die Verehrung gegen Gott Statt findet, dieses geschehe der Wahrheit gemäß. Die Aussage des Schwörenden muß mit seiner innern Ueberzeugung und Gesinnung in Betreff der Sache übereinstimmen. Er darf nur aussagen, was er weiß und in wie fern er es weiß, und er darf nur versprechen, was er halten darf und halten kann und zu halten gedenkt. Er muß nicht minder die Worte der Eidesformel und die Worte, welche er beschwört, in ihrer gewöhnlichen Bedeutung nehmen, ohne sich dabei absichtlich einer Zweideutigkeit, eines geheimen Vorbehaltes oder irgend eines Betruges schuldig zu machen;

2) Daß der Eid nur in wichtigen Dingen abgelegt werde; denn wer seinen Glauben und seine Verehrung gegen Gott als Bürgschaft für Aeusserungen über

gleichgültige und unbedeutende Dinge anbietet oder einsetzt, der zeigt dadurch, daß er keine wahre und innige Verehrung gegen Gott hegt;

3) Daß der Schwörende den Eid nur anderweitig erlaubten Aeusserungen zur Betheuerung beifüge, also nur der Aussage von solchen Wahrheiten, die er wirklich bekannt machen darf, und solchen Versprechen, die er geben und erfüllen darf und kann;

4) Daß der Schwörende sich anständig und ehrerbietig betrage mit Vermeidung alles dessen in Worten und dem ganzen äußern Betragen, was mit der wahren Gottesverehrung unvereinbar ist.

Hieraus folgt ferner, daß der Schwörende schon wegen der Gott schuldigen Ehrfurcht mit Ueberlegung zu Werke gehen, daß er die Sache, welche er zu beschwören hat, genau untersuchen, und sich frei machen muß von Partheiligkeit, Haß, Zorn, Neid, Eigennutz, falscher Ehrliebe, Ehrsucht, Geiz und sonstigen Leidenschaften und Zuständen, durch die es ihm schwer oder unmöglich wird, die Wahrheit zu erkennen oder sie aufrichtig auszusagen, oder den sonstigen Erfordernissen Genüge zu leisten.

5) Daß der, welcher etwas eidlich versprochen hat, sein Versprechen erfülle, wenn nur die Erfüllung desselben physisch und moralisch möglich ist; das physisch-Unmögliche kann nie gefordert werden, und zur Leistung des moralisch-Unmöglichen, d. h. des Unsittlichen, kann mich die pflichtmäßige Verehrung gegen Gott, den Allheiligen nicht verpflichten, wohl aber zur Unterlassung desselben; und eine unsittliche Handlung hört nicht dadurch, daß sie eidlich versprochen ist, auf, unsittlich zu sein. Darum hört aber für den, welcher etwas physisch oder moralisch Unmögliches zu leisten versprochen hat, in dieser Beziehung noch nicht alle Verbindlichkeit auf; es kann im Besondern für ihn die Pflicht der Restitution eintreten, wovon spä-

ter noch die Rede sein wird, und die Pflicht, sich über sein der wahren Gottesverehrung etwa anscheinend widersprechendes Verhalten zu rechtfertigen. — Die Verpflichtung zur Erfüllung des Versprechens fällt natürlich weg, wenn dasselbe erfüllt ist, oder wenn der, welchem versprochen ward, oder die kompetente Behörde das Versprechen rechtmäßig erläßt, oder wenn die Bedingungen andererseits nicht erfüllt werden, unter welchen das Versprechen gegeben wurde.

Für den, welcher einem Andern einen Eid abfordert, ist es in diesem Falle Pflicht gegen Gott, 1) denselben nur aus wichtigen Ursachen verlangen, weil er durch das gegentheilige Benehmen leicht Geringschätzung des Eides, Geringschätzung des Glaubens an Gott und Geringschätzung gegen Gott selbst an den Tag legen und nicht minder zur Entstehung dieser pflichtwidrigen Gemüthsstimmungen und Gesinnungen in dem Andern beitragen würde; er würde zur unnöthigen Vervielfältigung, zur Geringschätzung und zum Mißbrauche des Eides Anlaß geben, was dann freilich nicht blos den bisher behandelten pflichtmäßigen Gesinnungen und Gemüthsstimmungen gegen Gott zuwider ist, sondern ganz besonders auch der pflichtmäßigen Liebe gegen den Nebenmenschen widerspricht, weil er diesem Veranlassung zur Sünde gibt, wovon später noch die Rede sein wird. Eben so würde dadurch der Eid als Bekräftigungsmittel der Wahrheit an Wirksamkeit und Zuverlässigkeit verlieren, was aber eigentlich hier, wo wir die Pflichten gegen Gott behandeln, nicht weiter in Betracht kommt.

2) Daß er den Eid nicht fordere und auferlege, wo er hierzu nicht berechtigt ist, etwa um so den Andern Aussagen und Versprechungen betheuern zu lassen, welche dieser entweder nicht betheuern darf oder nicht zu betheuern braucht. Es widerspricht dies nicht allein der Pflicht der Gerechtigkeit auf eine empörende Weise, sondern ist auch mit der Gott schuldigen Verehrung ganz unvereinbar.

3) Daß er der Eid nicht Solchen auferlege, welche als Ungläubige oder Gottlose, Bösewichte, Verbrecher bekannt sind; auch hier treten außerdem die obengenannten andern Rücksichten ein.

4) Daß er nicht Solchen den Eid auferlege, welche an Geistesverwirrung leiden, oder auſſer Vernunftgebrauch sind, oder wegen anderer Mängel oder wie immer, bekanntlich auſſer Stande sind, überhaupt oder in Betreff der vorliegenden Sache eine zuverläſſige Behauptung aufzustellen oder ein zuverläſſiges Versprechen zu geben, noch Solchen, welche die Natur und Verbindlichkeit des Eides nicht kennen, oder nicht achten. — Aus demselben Grunde hat er die Pflicht, den Schwörenden nöthigenfalls über den Eid zu belehren oder, da dies gewöhnlich an dieser Stelle nicht gehörig geschehen kann, ihn belehren zu lassen. Eine gründliche Belehrung über den Eid ist um so wichtiger, als die Heilighaltung desſelben bei Vielen doch zuletzt nur auf undeutlichen und abergläubischen Vorstellungen oder unbegründeten und mangelhaften Ansichten in Betreff des Eides selbst oder seiner Folgen beruhet, woraus leicht übertriebene Aengstlichkeit, Skrupulosität, Unfähigkeit zur gehörigen Ablegung eines sittlichen Eides entspringt, und auf der andern Seite falscher Eid, Meineid, Schwur mit Zweideutigkeit, geheimen Vorbehalte, Eidbrüchigkeit *). Beim Volksunterrichte über den Eid soll niemals blos angegeben werden, wie er Pflicht gegen die Menschen, sondern auch Pflicht gegen Gott sei; bei der Abhandlung in jener Rücksicht kommt mit in Betracht, was die Pflichten der Wahrhaftigkeit, Treue, Liebe, Billigkeit, des Gehorsams gegen die Obrigkeit, gegen den

*) Einen ausführlichen „Leidfaden zu dem christlichen Unterricht über den Eid zum Gebrauche bei der pfarramtlichen Belehrung vor der Ablegung der Eide" hat Dr. Fridolin Huber herausgegeben. Constanz 1826.

Staat, der Restitution im Falle des Verstoßes u. s. w. erheischen.

4) Der Eidabnehmer muß auch eine der Wichtigkeit der Sache angemessene Feierlichkeit damit verbinden, so weit dies bei ihm steht; sich anständig und würdevoll benehmen, nichts in den Eid aufnehmen und nichts damit verbinden, was irrige Ansichten von Gott und göttlichen Dingen voraussetzt oder befördert, noch solches, was Gottes unwürdig ist.

Kann er unter Mehreren Einen zur Eidesleistung auswählen, so hat er den zum Eide aufzufordern, welchem er das größte Zutrauen schenken muß, daß er gehörig schwören werde.

§. 120.

Mittel zur Erfüllung der Pflichten in Betreff des Eides. Verletzungen derselben.

Die vorzüglichsten Mittel zur Erfüllung dessen, was bei dem Eide und in Folge des Eides Pflicht ist, sind: Die Ernährung und Erhaltung eines wahren lebendigen Glaubens an Gott, einer aufrichtigen und innigen Liebe zu ihm; die Uebung der strengsten Wahrhaftigkeit, Vermeidung jeder Lüge, die Bewahrung der Treue bei jedem gegebenen Versprechen; genaue Gotterkenntniß, richtige und vollständige Erkenntniß in Betreff des Eides selbst; Verscheuchung der hinderlichen Leidenschaften, der einschlagenden Vorurtheile; die Schärfung und Erhaltung des sittlichen und religiösen Gefühls.

Pflichtverletzungen hinsichtlich des Eides sind:

1) Die eidliche Aussage der Unwahrheit, die auf mehrfache Weise geschehen kann. Man macht sich derselben nicht nur schuldig, wenn man etwas Falsches als wahr, sondern auch wenn man etwas blos Wahrscheinliches als wahr eidlich aussagt und umgekehrt; so auch wenn man

eidlich etwas verspricht, was man durchaus nicht erfüllen will. — Hierher ist auch zu rechnen das Schwören bei geheimem Vorbehalt, mit absichtlich gewählten zweideutigen, trügerischen Worten oder mit Verdrehung der gewöhnlichen Bedeutung der Worte.

2) Das leichtsinnige Schwören, das Schwören ohne wichtigen Grund dazu; es liegt darin ein Mißbrauch des Namens Gottes und es veranlaßt den falschen Eid und den Eidbruch; — die oben angeführte Stelle der heiligen Schrift Matth. 5, 34 spricht gegen diesen Fehler, so auch Ekkli. 23, 9—12.

3) Die eidliche Betheuerung unerlaubter Aussagen, seien diese unerlaubte Angaben oder solche Versprechen; denn dies widerstreitet offenbar der Gott schuldigen Verehrung.

4) Das unanständige, unehrerbietige Betragen bei der Ablegung des Eides, der Gebrauch abergläubischer oder sonstiger, der wahren Gottesverehrung widersprechender Ausdrücke bei der Eidesleistung.

5) Die Nichtleistung des eidlich Versprochenen, sei es, daß es gar nicht erfüllt wird, oder doch nicht so erfüllt wird, wie man es versprochen hat. — Dieser Fehler heißt Eidbruch. Die Moralisten weichen von einander ab in der Benennung der Pflichtverletzungen Nro. 1 und 5; so nennen manche den Nro. 1 berührten Fehler falschen Eid und den unter Nro. 5 angegebenen Meineid; andere nennen Beides falschen Eid oder Meineid im weitern Sinne und den Nro. 1 angegebenen Fehler Meineid im engern Sinne, den unter Nro. 5 Eidbruch, oder den Nr. 1 Bestätigungsmeineid und den unter Nr. 5 Versprechungsmeineid.

Alle diese Fehler setzen entweder Unglauben und Irreligiosität oder doch einen Mangel an lebendigem Glau-

ben und an innerer Verehrung Gottes voraus, sie können selbst eine Art Glaubens- oder Religionsverläugnung oder Gotteslästerung sein, und sind dann Verletzungen der schon früher erkannten allgemeinen Pflichten gegen Gott, und stumpfen das zur Erfüllung dieser Pflichten nothwendige religiöse Gefühl in einem hohen Grade ab; aber ausserdem sind sie, und oft in mehr als einfacher Beziehung zugleich Verletzungen von Pflichten gegen die Nebenmenschen.

Ueber Nro. 5 und 1 sprechen noch namentlich folgende Schriftstellen: Ekkli. 23, 12—14; Ezech. 17, 18—24; Zach. 5, 3—5; 8, 17; Matth. 5, 33; 1 Tim. 1, 10; Lev. 19, 12; Malach. 3, 5.

Die Quellen aller dieser Fehler und die Veranlassungen dazu sind schon oben angedeutet; ebenso die Pflichtverletzungen, deren sich diejenigen schuldig machen können, welche den Eid abnehmen.

§. 121.

Gelübde.

Wir haben jetzt noch von einem Gegenstande zu sprechen, der an sich mit dem Versprechungseid Aehnlichkeit hat, und so wie dieser besondere Pflichten gegen Gott begründet, nämlich von dem Gelübde.

Das Wort Gelübde kommt her von Geloben und bezeichnet den Akt des Gelobens und das Gelobte selbst; es ist daher ein ernstliches, nachdrückliches Versprechen, oder der Gegenstand selbst, worauf sich dasselbe bezieht. Dies ist zugleich die ursprüngliche und die weiteste Bedeutung des Wortes. Im engern Sinne bedeutet es ein ernstliches, nachdrückliches Versprechen, in Folge dessen man eine Verbindlichkeit gegen Gott übernehmen will; und im engsten und gewöhnlichsten Sinne versteht man unter Gelübde ein solches Versprechen hinsichtlich eines Ver-

haltens, welches an sich nicht Pflicht ist, aber doch besser als sein Gegentheil erscheint; oder wie die ältern Moralisten zu sagen pflegen, **votum est promissio libera Deo facta de bono meliori.** — Diese letzte Erklärung vom Gelübde wird von Manchen verworfen, weil sie behaupten, es gebe kein solches Verhalten, welches nicht Pflicht und doch besser sei, als sein Gegentheil. Allein diese Behauptung ist unerweislich und falsch; vergl. Einl. §. 35 — 8. und des Verfassers „Kritik der Ansichten der neuern Moralisten über die sittlichen Räthe." *) — Andere wollen

---

*) Somit ist auch die Ansicht Schreiber's (a. a. O. S. 233 u. 4) über das Gelübde in dieser Bedeutung ganz unrichtig, er sagt: »Offenbar waltet hier ein grobes Mißverständniß über den Willen Gottes ob, welcher Wille nicht, seinem Wesen nach, in der unbedingten und unveränderlichen Stimme Gottes im Menschen, (d. h. in dem religiös-sittlichen Selbstbewußtsein, dem Gewissen); sondern seiner zufälligen Erscheinung nach, in dem durch Zeit und Volk bedingten Worte Gottes in den hh. Schriften, aufgefaßt und deßhalb viel zu enge begrenzt wurde. War nun eine gewisse Handlungsweise in der Bibel nicht ausdrücklich geboten, so glaubte man auch nicht objektiv dazu verpflichtet zu sein; wollte man sie aber doch ausführen, so verband man sich subjektiv dazu durch ein Gelübde. Der Wille Gottes umfaßt jedoch, in seiner so eben bezeichneten, wahren und wesenlichen Bedeutung (als Stimme Gottes durch das Gewissen in uns), unsere ganze religiös-sittliche Bestimmung; daher auch das höhere oder höchste Gut, welches wir in jedem Falle erreichen können. Auf solche Weise hängt unser Streben darnach, und die Erreichung der zur Verwirklichung desselben geeigneten Mittel, keineswegs von unserer Willkühr ab; sondern es ist schon an sich geboten (wenn auch nicht durch ein ausdrückliches Wort für den betreffenden Fall), da wir in jedem Falle das religiös-sittlich Beste, d. h. diejenige Handlungsweise zu wählen haben: „in welcher subjektiv das handelnde Individuum die höchste religiös-sittliche

das Wort Gelübde, wenn gleich nicht auf diese engste Bedeutung beschränken, doch vorzüglich in dieser nehmen *). Wir halten uns an die gewöhnliche, im Sprachgebrauche gegründete Erklärung des Wortes, wonach das Gelübde ein nachdrückliches Versprechen an Gott ist, in Folge dessen man sich gegen ihn verpflichten will zu einem Verhalten, zu welchem man zwar nicht an sich schon verpflichtet, welches aber besser ist, als sein Gegentheil.

Man theilt die Gelübde ein in persönliche, reale (dingliche) und gemischte. Unter persönlichen Gelübden versteht man solche, welche eine persönliche Leistung, Handlung oder Unterlassung zum Gegenstande haben;

Kraft (der selbstthätigen Liebe) entwickelt, und daher objektiv der religiös-sittliche Zweck (des Guten und Heiligen) am wirksamsten befördert wird.« Daher fällt auch (wie wir uns gleichfalls schon früher überzeugt haben) nach dem reinen Geiste des Christenthums, aus dem Gebiete des religiös-sittlichen Rechtes und der religiös-sittlichen Pflicht alles bloß Erlaubte und Gleichgültige und damit auch zugleich das Gelübde selbst weg; in so fern es seine Bedeutung darin finden sollte, über das gewöhnliche pflichtmäßige Gute hinaus, noch etwas ungewöhnliches, bloß erlaubtes oder angerathenes Besseres herbeizuführen. Denn der Christ kann sich nicht erst durch ein Gelübde dazu verbinden, das religiös-sittlich Bessere oder Beste zu thun; er hat ohnehin das Recht und die Pflicht dazu.« —

Was Schreiber alsdann S. 237 — 244 über die feierlichen Gelübde sagt, macht dem Kopf und Herzen eines katholischen Priesters und gar eines Lehres der Moraltheologie an einer Universität keine Ehre.

*) *Stapf*, l. c. p. 188: »Non minus patet, vota praeprimis in sphaera consiliorum locum habere. Quodsi quis actum alicunde praeceptum voveat, e. g. se uunquam peccaturum contra castitatem, talis nuncupatio si stricte loqui velimus, non tam votum, sed potius *iuramentum promissorium* constituit, quo quis coram Deo congestatur, se huic officio, e. g. castitatis nunquam defuturum esse. Attamen de verbis non litigamus.«

ein reales Gelübde ist ein solches, das sich auf eine blose Sache bezieht; ein gemischtes bezieht sich auf beides. Ferner spricht man von bedingten und unbedingten, zeitlichen und beständigen Gelübden, sodann von feierlichen und einfachen. Feierliche Gelübde sind die Klostergelübde, welche im Angesichte und mit Genehmigung der Kirche abgelegt werden; einfach heißen die übrigen, welche privatim und ohne kirchliche Genehmigung abgelegt werden.

Das Gelübde kann nicht, wie der Eid, selbst Pflicht gegen Gott werden; wohl aber wird bei der Ablegung desselben und dieser zufolge Mehreres Pflicht gegen Gott.

Das Gelübde ist ein Versprechen; was nun das Gelübde mit allen Versprechen gemein hat, davon braucht hier nicht die Rede zu sein, weil wir davon später handeln werden. Bei Ablegung des Gelübdes muß ich den Willen haben, es zu erfüllen und zwar, wie es abgelegt wird; dies fordert die höchste Achtung und Ehrfurcht vor Gott nebst andern schon erkannten allgemeinen Pflichten gegen ihn; was ich also nicht leisten kann und sogar nicht einmal leisten darf, das darf ich nicht geloben, und ich muß daher zuvor wohl mit mir zu Rathe gehen, ob ich das Zugelobende halten könne und dürfe. — Der Gegenstand des Gelübdes muß ferner Gottes würdig und der Gott schuldigen Verehrung angemessen sein. Die Gesinnung und Absicht bei der Ablegung des Gelübdes muß rein und ebenfalls der Gott schuldigen Verehrung entsprechend und selbst das äussere Verhalten muß anständig sein, wie bei jeder gottesdienstlichen Handlung.

Nach der Ablegung des Gelübdes ist es Pflicht, dasselbe gewissenhaft und treu in jeder Beziehung zu halten; dieß fordert ebenfalls die schuldige höchste Achtung und Ehrfurcht gegen Gott.

Ueber diese Pflicht äußert sich auch die heilige Schrift

an mehreren Stellen; vergl. Num. 30, 3 u. flgg. Deuter. 23, 21 — 3; Ekkle. 5, 3; Pf. 49, 14. 75, 12 u. 13. Is. 19, 21. Beispiele von Gelübden kommen auch im N. T. vor; vergl. Apostelg. 18, 18; 21, 23 u. 24.

Darum ist es für den, welcher im Begriffe steht, ein Gelübde zu thun, Pflicht gegen Gott, mit Ruhe, Besonnenheit und Umsicht zu Werke zu gehen, zu prüfen, ob es für ihn rathsam sei, ein Gelübde abzulegen, ob er den Gegenstand des Gelübdes genau und allseitig kenne, ob dieser Gottes würdig und sittlich gerathen sei, und ob die Erfüllung des Gelübdes nicht nur an sich, sondern auch individuell möglich sei*). Deßwegen sollte man auch nie in heftigen Gemüthsbewegungen, noch in Augenblicken, in welchen man mehr durch das Gefühl oder durch den Drang der äussern Umstände, als durch die Vernunft beherrscht wird, Gelübde ablegen, und um so weniger lebenslängliche, bei welchen gerade die größte Besonnenheit und Umsicht und die genaueste Sach- und Selbstkenntniß nöthig ist.

Die Verbindlichkeit, das Gelübde zu erfüllen, hört

---

*) Sailer sagt a. a. O. Bd 2. S. 494 — 5: »Die vernünftige Sittenlehre hat in der Sache nur zwei Vorschriften. Die erste: Mache nicht leicht ein Gelübde, und schlechterdings keines, ausser unter der Bedingung, daß a) der Gegenstand des Gelübdes offenbar rein sittlich, der Zweck desselben rein sittlich, daß b) deine vorangegangene Ueberzeugung reif, und c) der Rath eines weisen, bewährten, gottliebenden Gewissens- und Herzensfreundes, den du partheilos eingeholt hast, mit dir übereinstimmend ist; denn unter diesen drei Bedingnissen würden die Gelübde äußerst selten, oder gar keine, oder die gemacht würden, der Tugend wenigstens unschädlich sein. Die zweite Vorschrift: Hast du unter den vorangesetzten Bedingungen ein Gelübde gemacht, so halte es mit aller Treue, die du dem gegebenen Worte, und mit aller Zuversicht, die du deinem Gotte schuldig bist.«

auf, wenn eine physische oder moralische Unmöglichkeit eintritt, es zu erfüllen, oder wenn die Umstände sich ändern, so daß es deßhalb zwecklos wird. War diese Unmöglichkeit oder Zwecklosigkeit schon bei der Ablegung vorhanden, so zog es nie eine Verbindlichkeit nach sich. Eben so ist diese Verbindlichkeit gar nicht vorhanden, so lange die etwaige Bedingung, unter welcher es abgelegt wurde, nicht eintritt, oder wenn das Gelübde sich auf Unwissenheit oder Irrthum im Wesentlichen desselben gründet, wenn dem Gelobenden die Freiheit fehlte, oder er sich in irgend einem Zustande befand, worin er überhaupt kein gültiges Versprechen geben konnte. Weil indessen das Urtheil in eigener Sache leicht partheiisch ausfällt, so soll der, welcher aus einem solchen Grunde meint, der Verbindlichkeit seines Gelübdes enthoben zu sein, Andere, von denen ein unpartheiisches und richtiges Urtheil in dieser Sache zu erwarten steht, etwa den Seelsorger oder Beichtvater zu Rathe ziehen. — Ferner hört die Verbindlichkeit auf in Folge einer rechtmäßigen Nichtigkeitserklärung, einer gültigen Dispensation oder Umänderung. Wer auf einem dieser Wege Befreiung von der Verbindlichkeit seines Gelübdes nachsucht, muß freilich dabei aufrichtig und den darauf bezüglichen Vorschriften gemäß verfahren.

§. 122.

Mittel zur Erfüllung der betreffenden Pflichten. Verletzungen derselben.

Mittel zur Erfüllung dessen, was bei und in Folge der Ablegung des Gelübdes Pflicht ist, sind: Die Mittel zur Erweckung und Erhaltung der wahren Gottesverehrung überhaupt und der Ehrfurcht vor Gott insbesondere; ein ernstliches Streben nach höherer sittlicher Vollkommenheit; richtige Ansichten vom Gelübde und Beseitigung der

schädlichen Vorurtheile; die Bewahrung der Treue in der Erfüllung aller Versprechungen überhaupt; Besonnenheit, Ueberlegung, Gleichmuth in den verschiedenen Lebensverhältnissen; Entfernung des Leichtsinns, der Flatterhaftigkeit, des Aberglaubens, des Eigennutzes und anderer Leidenschaften und Zustände, die uns veranlassen, unser Versprechen leichtsinnig zu geben, oder den gegebenen untreu zu werden.

Pflichtverletzungen gegen Gott hinsichtlich des Gelübdes sind:

1) Das leichtsinnige Gelübde;

2) Das abergläubische, welches auf unrichtigen Begriffen von Gottes Eigenschaften, seiner Verehrung, der Tugend überhaupt, und auf überspannten Begriffen vom Werthe der Gelübde beruht.

3) Das Gelübde, dessen Gegenstand unsittlich oder doch Gottes unwürdig ist;

4) Das Gelübde aus unlautern Absichten;

5) Die Ablegung des Gelübdes ohne den ernstlichen Willen, es zu halten.

6) Das unanständige und unehrerbietige Betragen bei Ablegung eines Gelübdes;

7) Das Nichthalten eines wahren und gültigen Gelübdes.

Bayerische Staats[illegible]bliothek

Coblenz,
gedruckt bei Rudolph Friedrich Hergt.

Wegen der weiten Entfernung vom Druckorte sind einige Inkorrektheiten in Betreff der Konsequenz in der Orthographie unverbessert geblieben; der geneigte Leser wird dieselben leicht heben; als störende Fehler merken wir an:

S.	38.	Z.	9. v. o.	steht Ansprüche statt Aussprüche.
		„	19. v. o.	„ auslassen statt einlassen.
„	49.	„	16. v. o.	„ auch statt doch.
„	50.	„	25. v. o.	„ Lehren aus sich statt Lehren.
„	66.	„	3. v. o.	„ Methode der Behandlung statt Methode.
„	73.	„	11. v. o.	„ mehrerer statt mehrere.
„	77.	„	12. v. o.	„ einander heterogene statt heterogene.
		„	17. v. o.	„ desgl. „ desgl.
„	91.	„	14. v. o.	„ dies statt auf dies.
„	105.	„	17. v. o.	„ den statt dem.
		„	23. v. o.	„ Förderung statt Förderung von Kräften.
„	108.	„	13. v. o.	„ ist statt sei.
		„	2. v. u.	„ 19. 2 statt 19, 2.
„	120.	„	6. v. u.	„ einen statt keinen.
„	151.	„	6—5 v. u.	„ moralischen statt dogmatischen.
„	152.	„	10. v. o.	fehlt: , in der Moral von ihrer praktisch-spekulativen.
„	165.	„	1. v. o.	steht seelsorglichen statt seelsorgerlichen.
„	168.	„	29. v. o.	„ in statt ist.
„	172.	„	21. v. o.	„ uns dies statt uns.
„	180.	„	7. v. o.	„ aber statt aber auch.
„	181.	„	4. v. u.	„ verschiedeu statt verschiedene.
„	199.	„	18. v. o.	„ bei 1. statt bei.
„	377	„	4. v. u.	„ Abraham steht Abrahams.

Georg Konrad
Kindermeister
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Braun, Godehard

System der christkatholischen Moral

Bd.: 1

Trier 1834
Mor. 155 m-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10595902-4